责任编辑：秦　静
封面设计：王志伟

中国社会民俗史丛书
医　俗　史
陈乐平　著
上海文艺出版社出版、发行
（上海绍兴路74号）
新华书店经销　　吴县文艺印刷厂印刷
开本 787×1092　1/32　印张 6.875　插页 10　字数 145,000
1997年11月第1版　1997年11月第1次印刷
印数：1－5,000 册
ISBN 7－5321－1670－0/K·107　　定价：13.40元



图一 选自《点石斋画报》 申集



图二 选自《点石斋画报》 申集



图三 选自《点石斋画报》 丑集



图四 选自《点石斋画报》戊集



图五　选自《点石斋画报》　子集



图六 选自《点石斋画报》 土集



图七 选自《点石斋画报》 亥集



图八　选自《点石斋画报》　匏集

前　　言

长期以来，中医作为一种方技，往往被一些人视作为“雕虫小技”或“屠龙之术”，在学术理论界总是难入大雅之堂。对此，1991年我出版了一本经过多年研究而成的学术专著《出入命门——中国医学文化学导论》。我以为，从“文王演《周易》”，“则乾坤之阴阳”（阴、阳），“孔子述《春秋》”，“效《洪范》之咎征”（五行），到“董仲舒治《公羊春秋》”，融阴阳五行成一体，“为儒者宗”（以上均见《汉书·五行志》），在儒或儒道互补所显示的中国传统文化的构建和发展中，着实蕴含了中医学的繁衍基因。并得出“正是儒、道、医三者的文化合流，奠定了中国传统文化的基础构架”。这样一个从中医学这一生命文化的胚基出发，进而对中国传统文化的建构过程进行探索后得出结论。

以上的观点和结论得到了许多同行们的赞同，特别使我感动的是，在学术理论界享有盛誉的胡道静老先生对我的研究成果给予了极高的评价，他认为我的关于“中医学这一生命文化的胚胎，是中国整个传统文化和社会历史推进的舵桨，是中国传统文化区别于世界文化的分水岭”①，同时异常感慨地

① 见拙著《出入命门——中国医学文化学导论》，上海三联书店1991年版，序一。

指出："为什么在人类对大自然的探索中，明确地提出首先着重的是要立足于对自身生命的探求和解决一切问题来得那么姗姗其迟呢？中国传统文化的特征恰恰就是在这一点。"①

在那本著作中，我较为系统地阐述了为什么说中国医学是中国传统文化的基础构架的理论。后来经过进一步整理，我又以文章的形式发表在上海社会科学院《学术季刊》1996 年第 3 期上，文章的题目为"儒道医，中国传统文化的基础构架——对中医学在中国传统文化建构中的作用和地位的哲学思考"。这一理论简而概之，主要体现在以下五个方面：

第一，如果我们从发生学意义上去追寻，那种认为原始人类对宇宙现象的观察和思考是原始初民认识世界的基点，这是无可非议的，但是人对这种自身生命体以外的世界的冥思玄想，毕竟没有对于自身内在生命体的实实在在的体验真切，如远古人类对生殖器的崇拜就是典型的例证。因此，可以说对人的自身生命的体悟，无疑成了原始人类认识整个世界的又一条重要思想途径及又一个认识基点。以上两种体验和认识又是相互影响、渗透和相互验证的，如中国神话传说中人类文明的始祖伏羲就是"仰观象于天，俯观法于地，中观万物于人及鸟兽之文舆地谊。近取诸身，远取诸物，始画八卦以通神明之德，以类万物之情，而易理始起，造书契以代结绳之政。"②因此，人类的文明只有建构在对自身的认识，即对生命体和生命现象的大彻大悟上才能得到合乎人性和合乎科学的发展，而医学正是担当起了这一伟大的历史重任。

---

① 见拙著《出入命门——中国医学文化学导论》，上海三联书店 1991 年版，序一。

② 见清代《古今医史》。

我们知道医学是生命科学的前沿，她同时也是生命文化的基石，医学(包括原始医术)的历史不仅是人类不断认识自我(生物人)的历史，同时也展示了人类文明进步的每一个历程。因此，医学对人的生命的认解，以及给人类认识史上带来的革命无疑是极其显著的。如果我们对古希腊希波克拉第代表的医学、古印度的佛教医学以及古代中国的中医学进行一番深入的考察，都会得出以上的结论。可以这样说，在古代中国秦汉以前，中国传统文化体系的构建成熟过程中，中医学着实起到了与儒道合流鼎足并举的作用。

第二，中国传统文化的特征之一是“天人”观。

我认为，以董仲舒为代表的儒家的“天人合一”、“天人感应”的宇宙图式，是与中国古代的哲学思想，如老庄、《周易》的重在天地之大法，自然科学领域的《黄帝内经》的重在生命之枢要，以及“究天人之际，通古今之变”的社会历史观相一致的。它们都在寻求自然与人的内在规律，并构成了具有中国特色的“自然的人化”(马克思语)的文化体系。但同时，作为这一文化体系的基础构架的儒、道、医三家，在对待“天人合一”的沟通方式上却存在着显著的差别。

首先，我们来看“天人合一”中的“天”。虽然道家讲天道，儒家说天命，医家言“天气”(人禀天地之气而生)，三家说法各异，但相同之处都是指人以外的客观自然“天”。

三家对“天人”关系或“自然与人”关系的根本区别，是在如何对待“人”这一方。道家讲修心，重在对人的生命形态(自然人)的观照；儒家讲修身，重在对人事系统(社会人)的关注；医家则是将以上两家融会贯通的学说。

道家的宗旨是“贵生、度人”，因此道家修炼的终极目标是

“得道成仙”、“长生不死”，与自然化合为一；儒家的宗旨是重人伦，崇尚“礼乐”和“仁义”，其训诫是修身、齐家、治国、平天下，体现的是一种“天不变，道（人伦之道）亦不变”的终极价值观。

医家认为，首先，人体作为自然界的一个成员，和自然界有着某种特殊的联系，如章潢《图书编》中说：“呼吸与天地相通，气脉与寒暑昼夜相运旋，所以谓人身小天地。”并创立了中医学上的“人身为一小天地”之说。中医学还认为人还能积极主动地对自然进行调摄适应，即改造。这就是存在于人的生命体中的内外感应系统，或称生命调节机制。当然，中医学上的所谓改造自然，其主要是体现在协调人的生命有机系统上，它虽然与道家的宗旨有相同之处，但实在比道家的“玄思”来得更科学和辩证。这便是中医学从人的自然性角度对中国传统的“天人合一”思想所作的贡献之一。

人又是一个社会的人，同时更是自然和社会的统一体，这种统一体在“天人合一”的意义上便是自然性与社会性的贯通。如《黄帝内经》中的“心主神明论”就是中医学以一个古代小朝廷的模式对人体心身活动的一种假说，它认为心为君主，一切心身现象是由心统率的。《黄帝内经·素问·灵兰秘典》还描述了这个“朝廷”：心以下由肺、肝、胆、膻中、脾胃、大肠、小肠、肾、三焦、膀胱组成，它们分别为相傅、将军、中正、臣使、仓廪、传导、受盛、作强、决渎、州都等官组成。实践证明，这个设想不仅有趣而且有临床的实证意义，中医学凭着这种心主神明论来认识生命，取得了治病疗疾的实际效果。

反观内照，中医学的这种将“社会人”向“自然人”的比附，为我们从“自然人”向“社会人”的认解，即从生命现象来认识

社会现象提供了一个良好的思考途径，同时也对我们认识中国古代早已有之的生命文化现象有所启迪。因此，我们可以说，中医学中所言的“天人”关系，既不同于道家的“天人（自然人）”关系，又有别于儒家的“天人（社会人）”关系，它是将天和人的自然性、社会性两者三方共熔一炉的一种关系式的认解，它在中国传统文化以及社会历史的延续上起到了一种不可忽视的催化作用。

第三，中国传统文化的特征之二是“阴阳”观。学术界一般认为，阴阳观念作为中国古人哲学思辨的结晶，主要体现在《周易》和《老子》中，如《周易》中说“一阴一阳之谓道”（《系辞》上），《老子》中说“万物负阴而抱阳”。

但是，我以为中国古代阴阳哲理最完整准确的体现，则是在医家之经典的《黄帝内经》所表述的中医理论体系中。

首先，《黄帝内经》的成书年代与《周易》、《老子》相仿，书中道阴阳之言辞的出现频率，比之后两书又高得多。说中医学中的阴阳观受到《周易》和《老子》的影响是可信的，但那种把中医学中阴阳之说的哲学来源说成是来自《周易》和《老子》的观点则是本人不敢苟同的。别的不说，就是从文化发生学上说，医与道、医与《周易》也是同源的。①

再者，《黄帝内经》也是一部言人身（生命的再生产或生命的物质构成体）的典籍，如果说阴阳之说源于“性器”说的观点还难以推翻的话，那么中医学的阴阳观不说有理由早于《周易》或《老子》的阴阳观，最起码三者也是同出一源、并行不悖、

---

① 详见拙著《出入命门——中国医学文化学导论》，上海三联书店 1991 年版，第六章。

又相互影响和观照的。①

最后,《黄帝内经》又是一部求人生(生命的长寿久安)的典籍,这里就关系到如何完整、准确地理解阴阳之道了,否则就难以使生命呈现出蓬勃的生机,而中医学中的阴阳之道与《周易》、《老子》中的阴阳之道存在着显著的差别。

《周易》中的阴阳之道存在着扶阳抑阴的倾向,如《周易·系辞传》中说:"天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陈,贵贱位矣";《老子》中的阴阳观是扶阴抑阳,如《老子》中说:"柔弱胜刚强","天下之至柔驰骋天下之至坚"等等。中医学中则是讲求阴平阳秘,即阴阳的协调平衡,没有偏扶之处。如《黄帝内经·素问·生气通天论》中说:"凡阴阳之要,阳秘乃固,两者不和,若春无秋,若冬无夏。……阴平阳秘,精神乃治。"明代的李念莪注曰:"不和者偏也。偏于阳,若有春无秋;偏于阴,若有冬无夏。和之者,泻其太过,补其不足,俾无偏胜,圣人之法度也。"因此,我们可以说中医学中所体现的以平衡、中和为主体的阴阳思维所达到的高度,是《周易》、《老子》所不及的。

第四,中国传统文化的特征之三是"五行"观。"五行"的本义,最早是中国古人对自然万物的一种富有哲学思辨的抽象概括,后来人们又把它扩展对人(包括人的自然属性和社会属性)及人事系统和社会历史发展的认同和规范上。典型的有先秦时邹衍的"五德终始"说,汉代董仲舒的五行伦理思想等,而《黄帝内经》则是把它运用到对人的生命体的描述上。

我们知道,有关"五行"观念的文字记载最早见于《尚书》

① 详见拙著《出入命门——中国医学文化学导论》,上海三联书店1991年版,第二章和第九章。

一书中，但是这并不等于说中医学中的五行观就一定出自《尚书》，同样中医学中的五行说也不同于先秦时的“五德终始”说。这里我们可以将《尚书·洪范》中的五行、邹衍“五德终始”中的五行和《黄帝内经》中的五行作一简略的比较。①

首先，三者的五行排列秩序不同。《尚书·洪范》五行以“水”为首，下依次为“火”、“木”、“金”、“土”；“五德终始”的五行以“土”为首，下依次为“木”、“金”、“火”、“水”；而《黄帝内经》则以“木”为首，以下为“火”、“土”、“金”、“水”。

其次，三者有关五行之间的相互关系不同。《尚书·洪范》对五行讲顺或乱；“五德终始”对五行关系讲相胜，就是此一行替代（吃掉）另一行；《黄帝内经》对五行关系则是讲相生，就是此一行对另一行具有促进、助长和滋生作用。

再次，更为不同的是《黄帝内经》中的五行关系要比以上两说的五行关系还要多一种形态，就是所谓的五行“相克”关系，是指这一行对另一行具有抑制和制约作用。

最后，中医理论中关于五行的关系除了相生、相克外，还有“相乘”和“相侮”关系，它们分别是指五行之间的生克制化关系遭到破坏后出现的不正常的相克现象。

从上述的比较中，我们不难得到以下两种启示：

首先，三者有关五行的学说各不相同。中医学的五行说是否一定来源于《尚书》或其他所谓的“五方说”、“五材说”还难以考证，但是有一点是肯定的，即中医学的五行说也如同阴阳说一样，都是在远古的中国人流传下来的思想中提炼而成的，

① 有关三者的具体比较请参阅拙著《出入命门——中国医学文化学导论》，上海三联书店1991年版，第十四章第三节。

而作为一种规范性的文化现象，又总是在各种思想的相互影响和杂糅中诞生的。

其次，中医学中的五行学思想有着相对独立的文化价值和合乎生命律令的科学显示，否则就不可能在治疗学上起到指导作用。

中医学的五行思想不仅在医学中受用，而且还渗透到社会政治思想等领域。如王莽时期的刘歆所创的"五德终始"说，不仅一改邹衍"五德终始"说中的五行排位，而且还将五德(行)间的关系变相胜为相生。改动后的五行形态完全与中医学中的五行形态相吻合。虽然对刘歆为什么要改"五德终始"说学术界尚有争议，但从刘歆的"五德终始"说与中医学的五行学理论相吻合这一事实来分析，说刘歆受中医学理论影响，改创相生的"五德终始"的推论，当是可信的。另外据考证，最早提到《黄帝内经》书名的，就是西汉刘歆的《七略》，可惜该书早已失传。

尽管王莽命短，而刘歆所创的"五德终始"说却对后世产生了极大的影响。汉光武帝刘秀就是利用汉为火德说，以《赤伏符》"受命"为天子。东汉末，魏文帝以土德受禅。此后，中国历次同一民族间的改朝换代，无不沿袭这一传统，行禅让典礼。从中我们不是可以体悟到中国传统文化中深藏的中医学这一生命文化之意蕴么？

第五，中国传统文化的特征之四是"阴阳五行合参"观。阴阳与五行，作为中国古代哲学思辨之结晶的文化形态，不仅有着各自不同的文化来源，而且一开始并不是融通合参地加以运用的，这可以从《五经》的考察中得到认同。

如《周易》作为一部专以"道阴阳"的书，不要说其中毫无

"五行"之踪影,即使作为"阴阳"观念也是难以成立的。所谓《周易》道阴阳只是战国、秦汉的事了。《尚书》中只有五行,并无阴阳。《诗经》中亦无阴阳、五行并举之处。再则,为儒家经典之一的《礼记》,为孔子的弟子们所作。然而,《汉书·艺文志·六艺略》著录礼家《明堂阴阳》三十二篇及《明堂阴阳说》五篇的史料,似乎与孔子"效《尚书·洪范》五行之咎征"(《汉书·五行志》)的说法不一,孔子从五行,其弟子又何以道阴阳了呢?还是《史记·儒林传》说得好,由于"及至秦焚书,书散亡益多",因此说孔子后世弟子之言已非孔子之说,而是杂糅了后人的思想之推论,也应当是能够成立的。

《五经》中真正融阴阳与五行为一体的,要数董仲舒所论述的流传至今的《春秋繁露》八十二篇。这样,董仲舒就被历史上认为是融阴阳与五行为一体的第一位大圣人了。这里附着一句,作为《老子》之道,也只言阴阳,不说五行,更谈不上阴阳五行的合参了。

但是,董仲舒融阴阳五行为一体,并不等于说阴阳五行合参的文化形态的发生,就是始于汉武帝时期。其实,一部《黄帝内经》就是从阴阳五行合参的文化视角,对人的生命形态作认解的。

当然中医理论体系中论阴阳必及五行,言五行必及阴阳的文化现象,是否一定早于《春秋繁露》,由于前人缺乏考证,目前已难以定夺,但我们还是可以通过一些史料来进行推论的。

我们知道,秦始皇焚书坑儒,主要是将《秦纪》以外的列国史记,及不属于博士官的私藏《诗经》、《尚书》等限期缴出烧毁,这使儒学遭到了毁灭性打击,但却保留了"医卜筮种树之

书”。如果说，秦的焚书坑儒使儒学造成了文化“断层”，并在一定程度上影响了阴阳五行说与儒学的文化合参，那么，对中医理论体系的发展来说，则不存在这种历史的延误。因此，认为中医理论的阴阳五行合参比儒学中的阴阳五行合参要早，似乎也是可以成立的。如董仲舒所谓“天有十端”(《官制象天》)中的五行排位就与《黄帝内经》的五行排位相同，并构成了其合乎中医学思想的“同类相动”的天人合一论。

当然，董仲舒的阴阳五行合参思想也存在着许多自相矛盾的地方，如当他用五行理论来构想君主政事的五种行为规范时，就认为五行之首为火，火是君主的南面之术，这样就与“天有十端”中的以木为首行的排列相矛盾了。因此，董仲舒的阴阳五行合参之思想体系尚未达到中医学中的阴阳五行合参之哲学高度，这也是他顾了“人欲”顾不了“天理”的两难之处。

以上是我对中国医学所作的一个深层次的文化思考，除了上海三联已版的《出入命门——中国医学文化学导论》外，我手头还积累了许多有关中国古代医风医俗方面的资料，于是就有了今天这本小书。如果有读者对这本书感兴趣的话，我希望你带着轻松愉快的心情去徜徉中国医学这片古老神秘的土地，但愿你从中获取更多的智慧和启迪。

陈乐平

一九九七年四月一日

目　录

第一章 中国医俗史的流变

医学在她逐渐步入科学殿堂，成为理性骄子的今天，我们绝对不会忘记她曾经是从荒山野地里夹着泥土，带着草木蹒跚而来的“凡夫俗子”。中国的医学皎皎如明月，浩浩如江河，在她千百万年的演进发展中，始终根植于本民族的社会历史土壤里，不但支撑于中国传统文化的基础构架，[1] 而且渗透在中国古代社会的民风民俗之中，一直演绎，影响至今。

如果我们从整个人类文明发展史的角度来考察，那么得出的结论也是相同的。世界上最著名的民族医学史有中国的中医学，古希腊的体液病理学和古印度的佛教医学。这些医学的发展都与之共存的民族社会之风俗紧密联系在一起，不可分割。因此考察中国古代医学史，我们不能不将她与中国古代社会的民风民俗联系在一起，甚至可以说，一部中国古代医学史，同时也是一部中国古代社会的风俗史，亦可称医俗史。

---

① 参见拙文《儒道医——中国传统文化的基础构架》，上海社会科学院《学术季刊》1996年第3期，第116页。

第一节　史前——传说期

医，作为一种治病救人的技术，究竟起始于何时，到目前为止还难有定夺。一般认为，“神农尝百草，始有医药”。《辞海》中亦说神农氏是“传说中农业和医药的发明者”。①他用木制作耒耜，教民农业生产，又尝百草，发现药材，教人治病。也有认为神农氏即是炎帝，他是少典娶于有蛴氏而生的，原住在姜水流域，是姜姓部族的首领。也就是说，中国的医学从它萌发之日起，就与上古先民们的生活紧紧联系在一起了。

倘若再追根穷源的话，传说中中国医学的最早发明者应推伏羲氏了。他是神话中人类的始祖，人类就是由他和女娲兄妹相婚而产生的。在天地初开的人类始生之时，伏羲氏便开始了伟大的创造：“仰观象于天，俯观法于地，中观万物于人及鸟兽之文舆地谊。近取诸身、远取诸物，始画八卦以通神明之德、以类万物之情，而易理始起，造书契以代结绳之政。上古男女无别，帝始制嫁娶、正姓氏、通媒妁，以重人伦之本。作二十七弦之琴、三十六弦之瑟，以修身理性，反其天真。所以，六气六腑、五行五脏，阴阳水火升降得以有象，而百病之理得以类推，为医道之圣祖。”②

轩辕氏亦是神话中远古时期又一个中国医学的创始人。轩辕即黄帝，与炎帝是兄弟，同为少典与有蛴氏所婚生。据司

① 上海辞书出版社 1980 年版，第 1584 页“神农氏”条。
② 见清代《古今医史》。

马贞索隐皇甫谧曰："居轩辕之丘，因以为名，又以为号。"（轩辕丘在今河南省新郑西北）

"（他）以人之生也，负阴而抱阳，食味而被色，寒暑荡之于外，喜怒攻之于内，夭昏凶札，君民代有，乃上穷下际，察五气，立五运，洞性命，纪阴阳，咨于岐伯而作内经，复命俞跗岐伯雷公察明堂，究息脉，巫彭桐君处方饵，而人得以尽年。"①

除了伏羲氏、神农氏、轩辕氏外，传说中牵涉到中国医学发明的古圣人还有不少，我们不妨从这些传说的人物中，对中国史前的医学文化状况作一番有益于启迪心智的巡礼。

按《路史》中记载，上古的僦贷季就是一位医学圣人，他是炎帝神农氏时的人。

"神农命僦贷季理色脉，对察和齐魔踵，坉告以利天下而得以缮其生。"②

相传他也是黄帝之臣岐伯的祖师爷。因此《路史》中记载，岐伯曾对黄帝说："我于僦贷季理色脉，已二世矣。"

什么叫"色脉"呢？按《黄帝内经·素问》中说："岐伯曰：色脉者，上帝之所贵也，先师之所传也。上古使僦贷季理色脉而通神明，合之金木水火土，四时八风六合，不离其常，变化相移，以观其妙，以知其要。欲知其要，则色脉是矣。色以应日，脉以应月，常求其要，则其要也。夫色之变化，以应四时之脉，此上帝之所贵以合于神明也。所以远死而近生，生道以长，命曰圣王。"所谓"理色脉"，就是以日、月相移之道，四时变化之

---

① 见清代《古今医史》。

② 《古今图书集成·医部全录》第十二册，人民卫生出版社 1962 年版，第 68 页。

理，来观察人身的肌体，并协调人体的腠理，[1]使之应日、月，通四时，进而达到“远死而近生”的目的，可见中国传统文化中的“天人相应”、“天人合一”之思想早就存在于远古的中医神话传说之中了。

岐伯与雷公二人，也都是传说中的古代医学家。他们曾和黄帝讨论医学，并以问答形式写成一部医书，这就是后人托名成书的《黄帝内经》。据《路史》记载：“黄帝极咨于岐雷而内经作，谨候其时，著之玉版，以藏灵兰室、演仓谷，推贼曹，命俞跗岐伯雷公察明堂，究息脉，谨候其时，则可万金。”

什么叫“演仓谷”呢？《道基经》中说：“仓谷者，名之谷仙，行之不休可长久。王莽篡位，种五粱禾于殿中，各顺色，置其方面，云此黄帝谷仙之术”，可以使人得到长寿久安。

所谓“推贼曹”，《黄帝元辰经》中说：“血忌阴阳精气之辰，天上中节之位亦名天之贼曹，尤忌针灸。”

所谓“谨候其时”，《黄帝内经·素问》中说：“谨候其时，气乃与期，能合色脉，可以万全矣。”人必须应天时，方能气血疏通，不生疾病。

关于岐伯，各种史书多有传说。如《皇甫谧甲乙经序》中说：“黄帝咨访岐伯，伯高少俞之徒，内考五脏六腑，外综经络，血气色候，参之天地，验之人物，本之性命，劣神极变而针道生焉。”又如《帝王世纪》中说：“岐伯，黄帝臣也，帝使伯尝味草木，典主医病经方，本草素问之书咸出焉。”如此等等，不一一而作。

---

① 腠理为中医学名词，指人体皮肤、肌肉和脏腑的纹理，是气血流通灌注之处。《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》：“清阳发腠理。”唐王冰注：“腠理谓渗泄之门。”

传说中对俞跗的医术有极为精彩的描述。如《史记·扁鹊传》中说："上古之时，医有俞跗，治病不以汤液醴酒，镵石挢引，案杭毒熨，一拨见病之应，因五脏之输，及割皮解肌，诀脉，结筋，搦髓脑，揲荒爪幕，湔浣肠胃，漱涤五脏，练精易形。"

所谓的"湔(洗)、浣(洗)肠胃"可能如同今日的灌肠洗胃术，而"漱涤五脏"等则神乎其神了，恐怕连今日的医术也难以为之的吧。而《说苑》中的记载则更玄："中古之为医者曰俞跗，俞跗之为医也，搦脑髓，束肓莫，炊灼九窍而定经络，死人复为生人，故曰俞跗。"《韩诗外传》中也说："俞跗之为医也，搦木为脑，芷草为躯，吹窍定脑，死者复生。"对俞跗医术的描绘，实际上已带上了巫术的成分，俞跗也就成了上古时的巫医了。

又据《古今医统》说，俞跗还有一个弟弟叫少俞，他也是黄帝的大臣，"医术多与其兄同"。

传说中的桐君老人，亦是中医药的发明者。《古今医统》说："少师桐君，为黄帝臣，识草木金石性味，定三品药物，以为君臣佐使，撰药性四卷，及采药录，纪其花叶形色，论其相须相反，及立方处治寒热之宜，至今传之不泯。"

又据《历代医方考》中说，《采药对》与《采药别录》两本药物学著作就是桐君所写。而今在浙江桐庐县境内的桐君山，据说就是以古代药王桐君的名字命名的，如今人们还在以各种方式纪念这位远古的医药圣人。

据传说还有深通脉经的伯高和鬼臾区。《古今医统》中记载："伯高氏，黄帝臣，未详其姓，佐帝论脉经，穷究义理，附素问中。"

"鬼臾区，黄帝臣，未详其姓，佐帝发明五行，详论脉经，有

问对难经，究尽义理，以为经论，民到于今赖之。”

传说中不但有人医，还有兽医，马师皇就是典型的代表。《古今医统》中记载：“马师皇，黄帝时医也，善识马形气生死，治之即愈。有龙下向之垂耳张口，师皇曰：此龙有病，我能医之。乃针其唇及口中，以甘草汤饮之而愈。又数有龙出其陂，师造而治之。一旦为龙负之而去，莫知所之。”

上古的传说中，还有一些操巫术的巫医士，如苗父、巫妨、巫咸等等。《说苑》中记载：“上古之为医者曰苗父，苗父之为医也，以管为席，以刍为狗，北面而祝，发十言耳，诸扶而来者，舆而来者，皆平复如故。”

又据《古今医统》说：“苗父上古神医，古祝由科，此其由也。”所谓“祝由”，就是用祝祷、符咒等治病的巫医术，一般认为是一种迷信欺人之术。

还有一个巫妨，据《千金方》记载：“中古有巫妨者，立小儿颅囟经，以占夭寿，判疾病死生，世相传授，始有小儿方焉。”

另有巫咸，据《世本》记载：“巫咸，尧帝时臣，以鸿术为尧之医，能祝延人之福，愈人之病，祝树树枯，祝鸟鸟坠。”

早期的原始人，在漫长的年代里是赤身露体出入于血气萧萧的原始莽林之中的。他们以生物的一种生命本能抗拒着雷暴、饥饿、毒蛇、猛兽的威胁，并以集体的凝聚力向大自然索取生存权。他们为了躲避野兽的侵袭，巢居树上，这就是后人所谓的“构木为巢，以避群害”的有巢氏时代。在这样的生活环境中疾病总是难免的。因此，《韩非子·五蠹》中说：“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇。……民食果蓏[1]蚌

---

① 蓏：指瓜类植物的果实。

蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病。”虽然这难以说明人类之初的疾病状况，但我们可以因此而进行某种推想。我们的原始初民即使不患肠胃等疾病，那么，由于树居容易坠地，得各种外伤疾病则是难以避免的。同时又要与自然界的各种灾害侵袭作抗争，外伤加内患，以及生物特有的物竞天择的淘汰选择，原始先民确实面临着一个又一个的生存危机。由树巢向洞穴的居住方式的改进，以及火的发明就是一种积极的疾病防御，尽管这种防御手段对原始人来说不会如我们今人认识得这样清晰。

随着穴居，随着火的发现，原始人一方面能够利用其抵御严寒和野兽的进攻，减少冻伤或战伤等疾患；另一方面，大大地减少了由于吃生食带来的肠胃疾病。同时，熟食有利于消化和营养，有力地促进了原始人大脑的发育和智商的提高。考古发现，在北京猿人的洞穴里就有厚达六米的灰烬层和燃烧过的兽骨。

庄子说：“民湿寝则腰脊偏死，木处则惴栗恂惧。”唐代韩愈在《原道》中也说：“木处而颠，土处而病。”这就清楚地说明，原始人筑巢树居时容易导致坠地、造成外科创伤的疾患，被穴居中因阴湿侵袭、容易患上类似腰脊偏死的疾病所代替。

另一方面，火的使用和穴居，虽然使人类得以摆脱茹毛饮血的野蛮时代，但同时人类抵御自然灾害侵袭的生物机能也在不断地衰退。

我们知道，由于树居，原始人餐风宿露，身体机能受自然气候的磨练，不但皮膏异常坚实，而且生理功能也较文明人亢奋，所以不易得感冒之类的疾病。又由于捕食方式落后，食物来源不固定，有则饱食、无则绝餐，故肠胃也较文明人更抗饥

耐饿，不容易发生胃病等病症。然而，众所周知，文明的进展，是以牺牲自然的"原生素"为代价的。于是，人类原先存在于身体机能中的那种鲜活剽悍的阳刚之气逐步丧失，一系列的文明疾病如消化不良、感冒、疟疾等也就降临到了人类之中。

虽然尚未具备健全的智慧头脑的人类祖先，面对大自然的胁迫和自身的疾病创伤，不可能像今天的文明人那样机智和有办法，但求生的本能，再加上原始的种种医术，使他们在无数次生与死的拼搏中，杀出了一条淌满鲜血的生存之路。人类终于顽强地生存下来，并得到了繁衍和进化。于是社会就逐渐从原始渔猎期进入到了原始农业种植期。

传说"神农尝百草，始有医药"，似乎是人类的祖先为摆脱疾病的困扰所采取的某种理性行动，其实这是一种错觉。神农时代正是人类社会的原始农业种植期，而神农尝百草，只是从某种意义上反映了人类向土地获取食物的最初情景和方式手段。传说中的神农氏为牛头人身，是典型的农耕者偶像。对此，汉代的陆贾就早有评说："神农尝百草之实，察酸苦之味，始教人食五谷。然则尝草之初，原非采药，但求良品，以养从生，果得嘉谷，爰种爰植是种。"①

由于原始的生产工具和种植方法，以及不可抗拒的自然灾害（包括野兽的侵袭），原始的人类不可能从土地上获得足以维持生命的谷物，因此常常面临饥饿的威胁。在饥不择食的生理需求下，他们便向大自然的植物大开戒口，见什么吃什么。偶然吃到大黄便腹泻，吃到麻黄就出汗，吃到藜芦而呕吐，吃到车前尿增多，如此等等。需要说明的是，以上情形在更早

① 转引自《清·医故》。

的原始人群中也许已经发生过，以后随着机会的不断增多，又经过多少万年的无数次的反复实践，原始人类逐步地意识到了植物与人体不适之间的种种联系，于是原始的医药学终于随之建立和发展起来。

虽然生活之树常青，但是原始人类毕竟处在理性的幼年，于是鬼神、图腾崇拜、原始禁忌等思想观念便构成了他们生活中的又一交响曲，同时也成了他们消病去疾、保命延寿的本能性生活行为和社会性遵从俗信。

其一，鬼神。

我国古代哲学家王充说："凡天地之间有鬼，非人死精神为之也，皆人思念存想之所致也。致之何由？由于疾病。人病则忧惧，忧惧见鬼出。"忧惧何以见鬼出呢？王充从幻觉来解释："畏惧则存想，存想则目虚见。病者困剧身体痛，则谓鬼持棰杖殴击之，若见鬼把椎锁绳纆立守其旁，病痛恐惧，妄见之也。初疾畏惊，见鬼之来；疾困恐死，见鬼之怒；身自疾痛，见鬼之击；皆存想虚致，未必有其实也。夫精念存想，或泄于目，或泄于口，或泄于身。泄于目，目见其形；泄于耳，耳闻其声；泄于口，口言其事。昼日见鬼出，暮卧则梦闻。"① 中医也持同样的观点："恐惧者，神荡惮而不收"。②

鬼既为病因，驱鬼避邪便可使人愈疾，因此人类便发明了诸多驱鬼避邪之仪式。如从春秋战国便开始盛行的十二月驱傩之俗是："正岁十二月，令礼官方相氏，蒙熊皮，黄金四目，元衣纁裳，执戈扬楯，率百隶及童子时傩，以索室而驱疫鬼。以桃

---

① 王充《论衡·订鬼篇》。
② 《黄帝内经·灵枢·本神》。

弧苇矢土鼓，且射之；以赤丸五谷播洒之，以除残疾。"又如，岁首"换桃符"、"贴门神"之俗也是源出上古之神话："沧海之中，有度朔之山，上有大桃木，其屈蟠三千里，其枝间东北曰鬼门，百鬼所出入也。上有二神人，一曰神荼，一曰郁垒，在阅领百鬼。恶害之鬼，执以苇索，而以食虎。于是黄帝乃作礼以时驱之，立大桃人，门户画神荼，郁垒与虎，悬苇索以御。"[①] 类似的如门插新柳，祛疫鬼；画五毒符，以禳虫毒等俗皆与鬼神观念相关。

在蒙昧的医学不发达的时期，当人们对疾病的防治软弱无能，驱鬼无力时，又只好转而祭鬼求神了，这同样形成了另一类民俗。如民俗志载："南人凡病，皆谓之瘴。率不服药，唯事祭鬼"；苗族"病不谒医，但杀牛祭鬼"；楚地"民之有疾病者，多就水际设神盘以祀神，为酒肉以犒擢鼓者。或为草船泛之，谓之送瘟"。[②]

恐惧和希望总是孳生幻想的心理状况。神话不仅源出恐惧而且生于希望与憧憬。所谓寻求长生不老药就是典型的例子。中国古代的道家就制造出许多凡人修炼成仙的神话，其中尤以刘安仙去，鸡犬升天和嫦娥奔月的故事最为闻名。历代道家和道学医学家撰写了众多的《神仙传》宣扬"仙化可得，不死可学"的观点。这些理想之国的神话极大地刺激和诱惑了古代统治阶级的奢望，从而导演出了蓬莱求仙草，服食金丹的陋俗。作为一种人生希望和憧憬，理想的健康幸福的境界，也激起了中医界对延年益寿药物和养生方法的研究，以及民间对

---

① 王充《论衡·订鬼篇》。

② 胡朴安《中华全国风俗志》，河北人民出版社 1988 年版。

这些方法认可的价值观念的形成。

其二，图腾崇拜。

先民们最古老的崇拜对象是那些自己无法战胜却又时时影响自身安危的自然力，特别是那些能为感官所察觉的最有影响的自然力。如日、月、星、土地、山、河、石、雷、电、风、雨、火和动植物等，都是比较流行的自然崇拜对象。图腾崇拜是自然和灵物崇拜的延续。民族学和人类学研究揭示图腾崇拜几乎普遍存在于所有民族的早期文化生活中。故远古史中有“图腾时代”之称谓。中国考古发掘中已发现了不少与图腾崇拜有关的文物。例如不少学者认为，新石器时代的河姆渡遗址中常见的鸟形图案，西安半坡村遗址中的人面鱼纹图案，以及新近考古重大发现：江西新干商墓中双尾立虎、双人面神形器等，[①]都可能是当时这些氏族的先民以鸟、鱼、虎、双面神为图腾的标志。许多文献和传说中也保留了这方面的内容。传说中人首蛇身形象的伏羲、女娲就是早期的图腾之一。黄帝称有熊氏，熊即其氏族图腾，后又以龟和云为图腾。太皞、少皞姓风，古时风通于“凤”，系以凤鸟为图腾。《诗经·商颂》曰：“天命玄鸟，降而生商”，商代统治者以鸟为图腾。[②] 我国的百家姓中，许多姓氏据考证是由氏族的图腾演变而来的。此外，龙的图腾亦较普遍。《左传》昭公十七年谓：太皞氏以龙纪；越人和苗人亦信奉龙，崇拜龙图腾。

崇拜物能在幽幽冥冥中庇护它的膜拜者，也应能以它超自然的“灵力”，预知吉凶。因此，以特定的仪式或法术，求得崇

---

① 崔龙弟《“大洋洲”的惊人发现》，《文汇报》1991 年 3 月 25 日。

② 胡厚宣《甲骨文中所见商族鸟图腾的新证据》，《文物》1997 年第 2 期，第 14 页。

拜物给人以"昭示"这种巫技就自然而然地出现了。在中国，它表现为各种形式的星占、龟卜、蓍筮等。如龙山文化等新石器时代后期遗址中都有卜骨发现，殷墟中最多。直至西周文化遗址中仍时有卜骨可见。当时可谓是："无事不卜，无日不卜。"《礼记・曲礼》曰："大事卜，小事筮。"《史记・龟策列传》："闻古五帝、三王发动举事，必先决蓍龟。"早期的星占天学等也都是为了预知吉凶。

就医学领域而言，以占卜方式祈求灵物指示病症的诊治也是早期社会常见现象。甲骨文卜辞中留有许多这方面记述。如董作宾《殷墟文字乙编》解 276 甲骨文，大意"人有疾卧于床，卜问当用针刺或不用针刺"；郭若愚《甲骨文字缀合》解 221 甲骨文，大意为殷王肘关节出了毛病，卜问是否应采用"纠肘"办法来治疗；罗振玉《殷墟书契前编》解 4.41 甲骨文，大意为卜问武丁病齿疼痛时，可否拔去病齿以止痛；罗氏《殷墟书契续编》解 6.23.10 甲骨文时，卜辞大意为：殷王武丁患的病，可否用大枣作药进行治疗。① 可见，早期社会中，无论是针刺，还是手法，抑或是药物治疗，均仰仗于"灵物"的"指点"与"昭示"。

无论是对自然的崇拜还是对灵物的崇拜，目的只有一个，就是消病去疾，长命百岁。

其三，禁忌。

所谓禁忌，就是指犯忌讳的话或行动。禁忌与俗信具有密切的联系，俗信往往是禁忌的原因，而禁忌的目的也就是为了

---

① 傅维康主编《中国医学史》，上海中医学院出版社 1990 年版，第 27～28 页。

避免俗信预言中的那种痛苦或受惩罚的后果。《说文解字》中说："禁，吉凶之忌也"，"忌，憎恶也"。《广雅疏证》中又解："禁，止也"，"慎、忌、畏，恐也"。可见，禁忌是古代人规范行为，阻止俗信中事物因果关系的发生，避免灾难的一种手段。不少俗信和禁律来源于人们生活中对亲身经历和观察的事物的直观经验。如"瑞雪兆丰年"是有一定现实依据的俗信。产后性禁忌是有利健康和家庭幸福的戒律。然而，这些俗信和禁律只是对事物间现象层次规律的概括，并未认识事物间的本质联系。故其中必搀有假象、偶然、和非普通的成分。如中药学里有"十八反"之说："半（夏）贝（母）（白）蔹（白）芨攻乌（头），（海）藻（大）戟（甘）遂芫（花）俱战（甘）草，诸参（人参等）（细）辛芍（药）叛黎芦。"据此而有的配伍禁忌经后人证明并非有害。如甘遂与甘草可同治腹水，疗效更佳；党参与五灵脂同用于治胃痛，药效也无损。

有些俗信、禁律可能来自生活中的教训总结。如中医针刺之禁："已醉勿刺，已刺勿醉。新劳勿刺，已刺勿劳。已饱勿刺，已刺勿饱。已饥勿刺，已刺勿饥……"① 如果犯禁，则邪气复生，是谓伐身。又如人类最普遍的乱伦禁忌，可能是乱伦导致家庭破裂、体质退化、遗传病多发教训的总结。《黄帝内经・素问・八正神明论》中还提出："天忌不可不知"的观点，这是对顺应自然养生经验的总结。

我们还可以举出许多禁忌与消病去疾的习俗来，这些都从一个侧面证明了社会的习俗与人的生命、疾病及医学是紧紧相联系在一起的。综上所述，我们的原始先民们正是以自己

① 《黄帝内经・灵枢・终始》。

智慧初露的理性与充满血气的强壮体魄，把原始的医术推进了文明的门槛，并逐渐演绎成一场极具社会风土人情的医俗大观。

第二节　夏、商、周——初创期

历史推进到夏、商、周时期，由于人们在生产和生活中不断扩大了对自然现象和生命的了解，又随着天文气象、农业生产、手工业技巧以及饮食烹调技艺的提高，中国医学也开始由原始向文明阶段跃进，进入了初创阶段。这时无论从医技的发明到对病因的认识，还是从对药物学知识的了解到卫生保健业的兴起及医学的分科和医事制度的制定，都有了较为系统的发展，而且这种医学的发展同时也逐渐成为一种约定俗成的社会行为而被社会的人们所接受和演绎。

首先是酿酒和中医汤液的发明。传说仪狄是夏禹时的造酒发明者。传说虽不足信，但酿酒术确实最迟在夏代时就有了。酒字在甲骨文中作“[illegible]”，表示以罐储粮，发酵成酒，而“龙山文化”遗址中就发掘出许多陶制酒器。商代农业有更大发展，酿酒技术亦更趋成熟和精湛。殷墟出土的青铜器中，有许多专用酒器。甲骨文又有“鬯其酒”的记载，即百草及郁金香酿制的酒，亦即芳香药酒。酒的药用疗效甚佳，《黄帝内经·汤液醪醴论》中说：“邪气时至，服之万全”，后世也有“酒为百药之长”的说法。《礼记·射义》曰：“酒者所以养志也，所以养病也。”饮酒后常可振作精神，减轻疼痛，活络气血，疏通经脉，甚至使人神经麻痹，处于迷迷惑惑状态。巫师也开始改变昔日医疗旧法，引进酒以祛病疗疾。《周礼》中设有“医酒”一职，表明

当时用酒治疗已较普遍。西周时出现了从酉的“醫”，后便被普遍使用。《说文》释此字曰：“医者性然，得酒而使，故从酉。”据此可揣测，至晚在西周起，酒已成为巫医治病的主要用品之一。《礼记·射义》所说的酒可以养志，可以养病，则是对酒在当时医疗活动中突出意义的概括。此后，战国时扁鹊的医疗记载中，已明确提及用汤液醴酒。《黄帝内经·素问·汤液醪醴》追述古医风时曰：“自古圣人之作汤液醪醴者，以为备耳。”更可作为一种旁证，提示此风历时久远，系先圣遗风。而《黄帝内经·素问》的“……饮以美酒一杯，不能饮者，灌之，立已。”又说明当时酒仍有着重要的治疗意义。

在以后几千年的文明史中，酒成了人们生活中的宠物，不但滋补强身，消疾除病，而且还有成为一种风俗。如湖南、湖北及江南一带有每逢农历正月初一清晨，全家围坐在一起，共饮一种叫“屠苏”的药酒的习俗。喝酒的顺序，不是先长后幼，而是先由最小的幼儿喝起，直至最年长的老人。这种风俗据说与唐代大医学家孙思邈有关。

相传有一年江南一带气候反常，一场大瘟疫降临在常州城里，疫病先从孩子们身上开始疯狂地传播，不久连白发苍苍的老人也染上了。正在这时孙思邈出游来到此地，住在城外的一所名叫“屠苏”的庵中。经他诊断，大部分人得的是肺炎、麻疹、大脑炎等春季流行病。当时常州城里已没有什么存药了，于是他不辞辛劳上山采药并用酒炮制了一种药。人们服了他的药酒后，身体日见强壮，随之瘟疫被制服。当人们问孙思邈这防病驱疫的药酒叫什么名字时，他还没给这种药酒取名字，因为住在屠苏庵，于是灵机一动，顺口说道，就叫“屠苏酒”吧，同时他已将配制这药酒的方子传授给了常州人。从此，这避疫

神药"屠苏酒"便流传开去，久而久之服这药酒便成了这一带人们的习俗。从这个故事中我们可以看到酒的药用及奇特的疗效。其实中国民间存在的许许多多药酒大都能讲出一个动人的传说故事。

除了酒的药用外，汤液的发明也是在商朝时期，据记载伊尹是商汤的宰相，《皇甫谧甲乙经序》中说："伊尹亚圣之才，撰用神农本草以为汤液。"虽然对于伊尹，先秦诸子多有所论，但各说不一。或说"伊尹以割烹要汤"；或说"伊尹耕于有莘之野，而乐尧舜之道，汤使人德聘之，故就汤而说之"；(《孟子》)或云"汤至圣地，伊尹至智也，夫以至智说至圣，然且七十说而不受，身执鼎俎为庖宰，昵近习亲，汤乃谨知其贤而用之"。(《韩非子》)

由于伊尹是一位由平民崛起的佐汤革命之伟人，在古代这常常是造神的原料，到《吕氏春秋》时，他便有了神话般的出生："有侁氏女子采桑，得婴儿于空桑之中，献之其君，其君令烰人养之。察其所以然，曰：其母后伊水之上，孕，梦有神告之曰：臼出水而东走，毋顾。明日，视臼出水，告其邻，东走十里，而顾其邑，尽为水，身因化为空桑。故命之曰伊尹。"

伊尹成了神化的人物，他善以烹调滋味说医道的特点被推广到中药汤液的领域，于是他成了继神农以后的中药之"亚圣"。因为可以说，中药奇妙在于方剂，方剂之奥在于汤(煎)。显然后人把中药汤液发明权归于伊尹，在于他为"庖人"(厨师)而善于割烹。所谓汤液，即是我们今天常见的中草药煎服法，在汤液发明之前，服药还是简单地"咬咀"吞服，并多使用单味药。而生药加水煎服，不仅可以同时使用多味药，还可以降低生药的毒性，同时又促进了后世复方药剂的发展。

另外，也有一些学者认为伊尹虽善以烹调滋味说王道，但身为庖人之事却甚可疑。如刘师培认为，伊尹为媵臣，即女师仆，古称“阿保”。尹为汤相时仍沿“阿保”之称。古祟口说，“包”“保”同音。诸子著书，习闻伊尹善说汤至味事，遂以“保”为“庖厨”之“庖”，而横生殊解。① 如此说可立，把汤剂发明归之于伊尹乃是望文生义。话虽这么说，但缺乏更多的考证，这种论断只能成为一家之言。

第二是对疾病和病因学的初创。据考古发现，殷墟中出土的几千个甲骨文卜辞中，尚能辨认的疾病记载已不下二十余种，如对某些疾病和症候的记载有“𧈢”(蛊)，像虫在皿中，表示腹中有寄生虫。《说文解字》中说：“蛊，腹中虫也。”

到了西周时，人们已认识到四季多发病，《周礼》中记载：“春时有痟首疾，夏时有痒疥疾，秋时有疟寒疾，冬时有嗽上气疾。”同时也认识到气候异常易引起流行病，如《礼记》中记载，“孟春行秋令，则民大疫”；“季春行夏令，则民多疾疫”。另外，从西周的《诗经》、《尚书》、《周易》等典籍中可以看到，当时对热病、昏迷、浮肿、顺产、逆产、不孕等症都已有所了解。

以后，随着理性思维的发展，人们对病因有了进一步的认识和发展，并逐步走向成熟，如疾病与自然的关系：“天气致病”、“阴阳五行”等，同时还发展了科学的望、闻、问、切的医疗诊断方法。

又如汉代张仲景在《金匮要略》中指出，疾病发生有三个途径：“千般疢难，不越三条，一者，经络受邪入脏腑，为内所因也；二者，四肢九窍，血脉相传，壅塞不通，为外皮肤所中也；三

---

① 《古史辨》七(上)，第89～92页。

者，房室、金刃、虫兽所伤。以此详之，病由都尽。”

晋代陶弘景《肘后百一方·三因论》则将病因分为三类，即“一为内疾，二为外发，三为它犯。”宋代陈无择又引申《金匮要略》“千般疢难，不越三条”，提出了“三因说”，他说：“六淫，天之常气，冒之则先自经络流入，内合于脏腑，为外所因；七情，人之常性，动之则先自脏腑郁发，外形于肢体，为内所因；其如饮食饥饱，叫呼伤气，金疮踒折，疰忤附着，畏压溺等，有背常理，为不内外因。”

由于对病因的科学认识，至使民间对防病强身留下了许多宝贵的经验，有的成为名谚被世世代代流传下来，成为社会普遍遵从的信俗。

第三是药物学的初创。周代对药物品种已有初步归类。如《周礼》中已有“草、木、石、虫、谷”的“五药”记载，《诗经》中记载的药有葛、苓、芍药、蒿等不下五十种。更有甚者，《山海经》记述的药物多达一百四十六种，其中植物类五十九种，动物类八十三种，矿物类四种，可治数十种病。书中还详载了食、服、浴、佩带、涂抹等多种用药方法。特别是所述药物中有六十种可用于防病，如防蛊八种，防疫四种，强壮二十五种，防五官病八种，防皮肤诸病八种，防脏器诸病四种，避孕二种，防兽病一种。《礼记》中还有关于采药季节的规定，如“孟夏月也……聚蓄百药”。由此可见春秋末期人们对于药物学知识已经有了相当程度的掌握。

考察历史，我们发现萌发于夏、商、周时期的中国药物学不但对中国的医学发展奠定了坚实的基础，而且为药物的分类提供了借鉴，并使之发展成熟。

第四是在夏、商、周时期，我国的卫生保健、医学分科与医

事制度亦有了初步的创建。

首先是卫生保健业。商代已有洗脸、洗手、洗脚、洗澡和洗涤食具的卫生习惯，如甲骨文“[illegible]”，即沫字，像人散发洗面；“[illegible]”，即浴字，像人在盆中洗澡。殷墟出土的文物中有壶、盂、勺、盘、陶槎、头梳等全套盥洗用具，并已有畜圈、厕所和水沟。在距今三千二百年前，我国就有了这样有关医学卫生方面的记录和实物，在世界医学史上也少见。

周代进一步发展了卫生预防，如《左传》中记载：“土厚水深，居之不疾”，“土薄水浅……其恶易觏”。周人还知道了定期沐浴的治疗意义，即“头有创则沐，身有疡则浴”。《礼记》中还提到“疾病，内外皆扫，彻亵衣，加新衣”，要人们懂得卫生对健康的重要性。周人对婚姻及优生学也提出了一些合理的主张，如《礼记》称，“三十曰壮，有室”；《左传》说，“男女同姓，其生不蕃”。另外在个人卫生方面，主张饮食生活应适应四时气候变化，如“春多酸、夏如苦、秋多辛、冬多咸”，同时认为饮食不节、起居失常、劳逸过度都是发病的重要因素。

其次在医学分科与医事制度来说亦有了明确的规定。据《周礼·天官》的记载，早在周代就已经有下列这几种不同的医事分工：疾医、疡医、食医和兽医。

疾医相当于近代所说的内科医生，疡医相当于近代的外科医生，食医则相当于营养饮食方面的医生，兽医就是现代的兽医。

周代的官职制度十分严格，分工也很明确。在我国医学中，疾医的职责及其含义很广。中医的基础理论也属于内科的范畴。《周礼·天官》记载：“疾医中士八人，掌养万民之疾病。”也就是说，当时在朝廷里设有管理各种内科疾病的官员（中

士）共计八人。其次就是食医，书中说“食医中士二人，掌和王之六食、六饮、六膳、百馐、百酱、八珍之齐。”也就是说，食医是管理和调配宫廷统治者的各种饮食的，这种食医官员也是“中士”，只有两人。

《周礼·天官》所记载的“疡医下士八人，掌肿疡、溃疡、金疡、折疡之祝药，劀杀之齐”。这就是说，疡医是掌管溃疡、因金属兵器所致的创伤、骨折等，以及痈疽这些皮肤表面的肿物的治疗，“劀杀之齐”，就是具有去腐生肌之类的药剂。疡医的地位就不如疾医和食医，只是下士的官衔，共有八人。同书记载的兽医是管理马、牛、羊等动物的治疗的官员，也是下士衔，共有四人。同时还制定了一整套医政组织和医疗考核制度，规定医师“掌医之政令，聚毒药以供医事”。建立了病记录和报告制度，“凡民之有疾病者，分而治之，死终则各书其所以，而入于医师”，这是世界上最早的病历记录制度。年末依据病历考核医生、评定待遇，“岁终则稽其医事，以制其食。十全为上，十失一次之，十失二次之，十失三次之，十失四为下”。这样的考核评级制度，对推动古代中医学的发展具有深远的历史意义，并为中医学的最终建立打下了坚实的基础。

第三节　秦汉——成熟期

秦汉在我国古代历史发展中是一个非常重要的时期，已早为人们所熟知。而作为中国医学经过从传说期到初创期的演绎，终于到秦汉时达到成熟，这绝非历史之偶然。它不仅是先前医学知识和经验的成功的总结，而有其深刻的社会文化根源。众所周知，秦始皇统一中国，建立了中央集权政府后，推

行书同文、车同轨、统一货币、法律、度量衡等制度，到汉武帝时，一体化的封建社会结构已完全确立。中医理论体系的基本确立正是在这一时期或稍后些。集中医之大成的《黄帝内经》中不少成为现中医理论体系的主要内容，就是源于汉武帝时的《淮南子》、《春秋繁露》等书。从文化学的意义上说一方面封建大一统社会结构确立，敦促了医界致力于构筑统一的医学理论体系，而封建正统的文化体系之诞生，又为这一构筑提供了思想指导和方法模式。另一方面，外来文化的输入特别是印度佛教医学的渗入，为中国传统的医学输入了极为宝贵的养料。至此，中国医学进入了前所未有的成熟期，以后一直统领、贯穿了整个中国历史，甚至影响到今天，其理论与方法基本保持不变。因此，考察秦汉时期的我国医学成熟状况，可以从《黄帝内经》与佛医的传入两个方面进行。

出自于战国、编纂成书于西汉的中国第一部医学典籍《黄帝内经》的问世，使中国医学最终完形和确立。《医学正传》中说："夫《黄帝内经》虽疑先秦之士依仿而作之，其言深而要，其旨邃以宏，其考辩信而有征，是当为医家之宗。"

《黄帝内经》虽托名于"黄帝"，实则是通过多人之手，在一个相当长的时期内，集各方医学家们的经验总结汇编而形成此书理论体系的客观基础。该书以古代的解剖知识为基础，以古代的哲学思想为指导，通过对生命现象的长期观察，经医疗实践反复验证，由感性到理性，由片面到综合，逐渐发展形成的。因此，这一理论体系在古代朴素唯物辩证法思想指导下，结合人体生命活动规律，提出了许多重要的理论原则和思想方法，不但形成了中华医学的独特风格，奠定了中医学的发展基础，而且为中国医学文化学、乃至为整个中国传统文化的建

构和发展产生了极其深远的影响。下面我们不妨从病因、诊断以及医治等中医学的三个主要内容进行考察。

前面我们已经看到，先秦以前我国已对病因提出过较为科学的解析，这种解析到《黄帝内经》时基本达到了较为系统和完善的境地，这就是合于“阴阳五行”表现为“六淫七情”的内外致病说。首先，《黄帝内经》首次将病因分为阴阳两类，《黄帝内经·素问·调经论》中说：“夫邪之生也，或出于阴，或生于阳。其生于阳者，得之风雨寒暑。其生于阴者，得之饮食居处，阴阳喜怒。”同时，它又把表现为“六淫”的外因和表现为“七情”的内因与阴阳五行结合起来，形成一种系统的病因说。所谓“六淫”，即风、寒、暑、湿、燥、火六种外感病邪的统称。在正常的情况下，这六者称为“六气”，是自然界六种不同的气候变化。在中医学看来，六气又可称五气，并与五行相配，即风配木、寒配水、暑配火、湿配土、燥配金；还有一个火并不是没有一行可以相配，而是因为与火行相配的暑是为夏季的主气，为火热所化，故《黄帝内经·素问·五运行大论》中说：“其在天为热，在地为火……其性为暑。”火与暑实为一种特性，不再归“行”。

六气本身对于人体是无害的，它们是大千世界万物生长的条件，所以《黄帝内经·素问·宝命全形论》说：“人以天地之气生，四时之法成。”这就是说人是依靠天地之间的大气和水谷之气而生存，又是遵循四时规律而成长发育的。

由于人体与自然是化合为一的，所以，一般情况下，天之六气是不会致人以病的。但是，当气候变化异常，六气发生太过或不及，或者六气不合时，如春暖之际返寒、秋凉之时返热等，以及气候变化过于急骤，如暴冷、暴热等，使原来与天地四

时之气保持均衡贯通的人体机能出现了紊乱之状，于是天之邪气便侵犯人体，导致发病。这样的六气便称之为“六淫”。淫即是太过和不正之意，故又称为“六邪”。自然之六气本身在四时中是阴阳协调的，太过或不及，就会造成阳盛或阴衰，打破平衡，成为淫邪之气，这就是外因致病不离阴阳观的所以之处。所谓“七情”即指喜、怒、忧、思、悲、恐、惊七种情志，是人体的精神状态。和六气一样，七情本不会使人致病，只有突然、强烈或长久的情志刺激超过了人体本身的正常生理活动范围，使人体气机紊乱、脏腑阴阳失调，才导致人体疾病的发生。

七情与六淫一样，首先与阴阳五行观中的五行相配伍，即怒配木、喜配水、思配土、悲配金、恐配水；七情中的另外两情“忧”和“惊”不是没有“行”可配，而是根据其特性相应归入“金”行和“水”行。

由于七情致病发乎人体之内，而人体内部又以五脏六腑为主，所以，人的情志与内脏有密切的关系。《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》中说：“人有五脏化五气，以生喜怒悲忧恐。”又说心“在志为喜”，肝“在志为怒”，脾“在志为思”，肺“在志为忧”，肾“在志为恐”。可见情志活动又是以五脏精气作为物质基础的。

与六淫致病发于外、入于内的特征相反，七情致病则发乎内、表于外。《三因极——病证方论·三因篇》说：“七情，人之常性，动之则先自脏腑郁发，外形于肢体。”故中医上又有“怒伤肝”，“喜伤心”，“思伤脾”，“忧伤肺”，“恐伤肾”之说（《素问·阴阳应象大论》）。

其次，对诊断来说，就是“望、闻、问、切”的四诊法，虽然《黄帝内经》中还没明确提出这四个字，但概括地讲，古今中外

所有的医疗诊断手法都不外乎此。医生都要靠五官和手的功能来搜集“有诸内者，必形诸外”的疾病症候，从而作出正确的判断，并对症下药。现代医学应用的种种仪器可以看作是医生(人体)感觉器官之功能的延续和加强。从这个意义上说，《黄帝内经》已经形成了较为成熟的“诊断”体系。

先看“四诊”之首的“望诊”。根据“有诸内者，必形诸外”的人体生理反应，望诊的关键就是通过人的体表测知内在的病变，故《黄帝内经》中说：“肝热病者，左颊先赤；心热病者，颜先赤；脾热病者，鼻先赤；肺热病者，右颊先赤；肾热病者，颐先赤。”

“闻诊”是指医生用耳与鼻去收集病人身体器官透露出来的病态信息。这一信息包括呼吸、喘息、哭喊、歌笑等等，如有些经验丰富的老中医，只要凭小孩一声咳嗽，就能辨清其病状，进行合理的诊治。而《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》中就将人体五脏与人体器官发出的五种不同声音相配伍：“肝在音为呼”，“心在音为笑”，“脾在音为歌”，“肺在音为哭”，“肾在音为呻”。

“问诊”是指医生通过与病人或其陪诊者进行有目的交谈，从而了解病人发病经过，包括生理感觉、生活习惯、人事环境等，来判断病人所患之疾的诊断法。

询问的范围很广，典型的有三种，其中之一就是了解患者的人品起居。人品起居包括人的禀性、品格、体质、生活习惯等。而《黄帝内经》的《黄帝内经·素问·上古天真论》将人的品德高下分为真人、至人、圣人、贤人等，认为这些人品格高尚，“外不劳心于事”，“内无思想之患”，具有“精神不散”而登寿域之宏福。《黄帝内经·灵枢·通天》篇中还将人品归纳为

阴阳二十五种。

"切诊"是通过局部的脉诊或按诊，了解肌体脏腑、经络、气血、精神、情志等病变的一种方法。《黄帝内经》中记载，我国最早采用的诊脉方法很复杂，要在人体的头部、手和脚上各选几处动脉来诊候，故亦称"三部九候法"。

由于此法过于繁琐，与医生和病人均有不便，尤其在封建礼教的束缚下，给妇女看病时麻烦更多，以后就由"遍身"诊逐渐改变为只取病人的"寸口脉"。而西晋太医王叔和所著的第一部脉学专著《脉经》起到了极大的作用。

综上所述，中医"望、闻、问、切"四诊法各具特色，但同时也各自存在着或多或少的片面性，因此决不能单凭其中的某一诊断，就对病人的病症作出盲目的判断，只有综合四诊所获的资料加以合参，去伪存真，去粗取精，才能确准病因，以免失误。故《黄帝内经·素问·五脏生成》篇说："能合色脉，可以万全。"

再次，对医治来说，就是实行阴平阳秘的辨证施治，中医学认为，正常的人，其肌体各方面都呈一种均衡势态，而疾病就是肌体的阴阳平衡失调。所以，简单地说治疗的过程就在于调整阴阳，补偏救弊，促进肌体的平衡协调，达到恢复均衡的常态。如《黄帝内经·素问·至真要大论》中说："谨察阴阳所在而调之，以平为期。"所谓调整阴阳，其原则就是补其不足、泻其有余。

如果我们结合《黄帝内经》的中医理论对当时中国民间的医疗实践进行考察的话，则无外乎这些方法、手段的运用，只是由于社会背景之复杂，特别是由于鬼神、迷信等观念的混杂，中国医学即使在成熟的秦汉时期，也不可能真正摆脱历史

的束缚而步入理想的殿堂，这是可以理解的。

我们之所以说秦汉时期我国医学达到了成熟期的另一个方面，就是外来文化的输入即印度佛教医学与中医学的影响与合流。回顾这段历史对我们加深了解中国的医学是非常有意义的。

中国与印度的文化接触，一般认为是从公元前 2 世纪的西汉张骞通西域时开始，汉代史籍将印度译作“身毒”或“天竺”。

古印度输入中国的学术总称“五明学”：(一)“内明”，就是佛学；(二)“因明”，即思辨规则之学(相当逻辑学)；(三)“声明”，语言、文字之学；(四)“工巧明”，工艺、技术、历算之学；(五)“医方明”，也就是医学。它们是佛教对古印度学术的分类。这五种学术在印度，好像六艺在我国，被视为国粹。一般认为印度传入中国的只有“内明”，即佛学，而其余的“四明”尚未传译到中国。别的且不谈，有史料表明，就医学而言，它确实与佛学一起传到了中国，而且对中医的发展产生过重大的影响。在这个过程中，华佗可以说是融印度医术与本国医术为一体的先驱。陈寅恪先生曾经考证华佗二字与天竺语 agada(药字意)相应，省去阿字，犹阿罗汉省为罗汉。可以推想到当时由于印度文化充斥我国，民间比附印度神话故事甚多，因而将他看作药神并称之为华佗。

《三国志》中介绍华佗的方药、针灸、解剖三种医术理论时说：“华佗精方药，其疗疾合汤，不过数种。心解分剂，不复称量，煮熟便饮。语其节度，舍去辄愈，若当灸，不过一两处。每处七八壮，病亦应除。若当针，亦不过一两处。下针、言当引某许，若至，语人；病者言已到应便拔针；病亦行差。若病积在内，

针药所不能及，当须刳割者；便饮其麻沸散，须臾便如醉死，无所知；因破取。病若在肠中，便断肠湔洗，缝腹膏摩。四五日差不痛，人亦不自寤；一月之间即平复。”(《魏志·华佗传》)有证可考，这段记载中，关于华佗这三种医术的来源，都可以为是当时西来医学的反映。

第一，先拿解剖术来讲，我国最早的人体病理解剖首见《南史·顾恺之传》，中国的传统封建道德尚且不允许对尸体进行解剖，更何况将解剖用于活人呢？因此华佗的“刳割”术早在东汉后期就施行自如实在使人生疑。

再则中国古代实以形气二者来认识人。人之所以为人者，以形，而形之所以生者，以气也。人禀天地之气而生，人身上的元气绝不能走漏丧失，像华佗这样刳腹破肠、放走人身元气的医术，能在当时的社会文化背景下创立之说也是难以成立的。

以上而论，华佗的“刳腹”之术就不得不被涂上了一层西域印度的佛教医学色彩。印度的宗教向来厌恶一切，甚至连自己的身体也在厌恶之列，所以自焚的，自投石死的，以自身剖腹的宗教信徒比比皆是；尤其是印度人还有一种解剖自身可以利益他人的信仰。因此，解剖人体对古代的中国人是不可容忍的，而对印度佛教徒却视为寻常。如《晋书本传》中记载：西晋佛图澄“天竺”人，永嘉四年来洛阳，其腹旁有一孔，常以絮塞之，斋时，平旦至流水侧，从腹旁孔中引出五脏六腑洗之，讫还内腹中。

在印度文化的影响下，中国的佛教徒也每以效仿，如刘宋时就有和尚自剖其腹而自己治病的传说：“僧富因村人有劫，劫得小儿，欲取心肝以解神。因脱衣以易小儿，自取劫刀，划胸至脐。群劫散后，取针缝其腹皮，涂以验药。还寺，将息少时而

差。"

由此看来陈寅恪先生将华佗疑作天竺人，并认为其解剖人体，乃是"三国去因佛教故事而辗转因袭，杂糅附会"的说法不是没有道理的。至少我们可以说华佗即使不是印度人，也一定是个积极接受印度"医方明"学术的学者兼医师，而印度佛教医学对中医的影响实可见一斑。为更充分证明这一点，还可以略引旁证。

据三国时两种佚书的片段记载(被引于《三国志》注)，琅邪刘勳为河内太守时，他的一个二十多岁的女儿左膝内生了疮，七八年来痒而不痛，但数十天就要复发一次，请华佗治疗。华佗用两匹好马牵着一只黄狗奔驰三十余里，当狗累得不能再走时再叫人拖拽二十里。然后令病女饮下安眠药，遂取大刀剖开黄狗的肚子，借取黄狗身上因犬马相互驰逐后血流速的筋骨的吸力，吸出病女疮内的毒虫，再用铁锥横刺虫头将其从疮内牵出。此虫长三尺许，有眼无珠，身上倒长着鳞片。最后华佗用膏药敷于疮口，七天后病女便告痊愈。华佗这种用犬马治病的医术完全可以认为是从西域畜牧社会的经验得来的。

如果我们将历史朝前推移，还会发现，解剖人体不但在古代印度早已施行，就是在中国西汉末也曾有过。如王莽诛翟義，分解肢体。《汉书·王莽传》中说："量所度五脏，以竹筳导其脉，知所始终，云可以治病。"

当时解剖尸体虽不以治病为直接目的，但了解人体内脏却是医学上必要的工作，而完成于西汉的《黄帝内经》中就有关于人体内脏的较为详细而准确的记载，这两件事在时间上吻合，似乎可以作为否认华佗的解剖术源于印度医术的论据。但是我们只要注意中国从上古至周、秦、汉初未见有解剖人体

的医术上会提出相反的疑问，况且经许多学者证明，《黄帝内经》中，从人体解剖术得来的有关专论人体内部组织的章节都是两晋间所加入的。由此可见，中国的医学确实与印度的“医方明”有着种种神秘的联系。

第二，就针灸术来讲，中国上古时代确实已有针刺疗法，但所用的针不是金属的而是用石头做的并称作“箴石”。《汉书·艺文志》记载“施箴石，汤火所施”，指的就是中国古代的针灸术。更有许多论证可以确定，周、秦、西汉一直使用的是从原始期遗留下来的砭石刺病术，而不是用金属针。如《山海经·东山经》说：“高氏之山多箴石。”郭璞注：“可以为砭。”又如《春秋》中记载“美疢不如恶石”，服子慎注：“石，砭石也。”以上的说法到了《南史·王僧儒传》中就说得更加明确：“古人以石为针，必不用铁。……李世无复佳石，故以针代。”这些都可以说明三国以前中国的针灸术用的是石针。

第三，就方药来讲，《神农本草经》是我国最早的药物学典籍，可是这书的结集不但在印度文化传入我国以后的魏、晋间，而且当时也不称作《神农本草经》，仔细考证，此书确实留有印度医学的痕迹。

我们知道神农尝药的传说始见《淮南子》，此书是刘安在汉武帝时所作，其时正当印度文化开始输入的早期。这种传说也许是附会托古，但当时确实没有“本草”的名称。《汉书·艺文志》也没有《本草》一书，只有《神农》二十篇，列入农家者流。

到了西汉末年，“汉平帝元始五年，举天下通知方术本草者所在，遣诣京师。”《汉书·平帝本纪》才出现“本草”二字。到了三国，始有吴普撰写的《吴氏本草》六卷。吴普是华佗的门徒，又当佛教盛行时期，书中杂糅了许多外来的药物（见《本草

纲目》)。以后到了晋代,又有张华等人依托古学,附以新说而编《本草》。有史考证张华是亲近胡僧及婆罗门一类的人物,他撰写的《本草》中确杂有许多西域来的药物成分。

以上所述,魏晋两代的《本草》编纂者为吴普、张华两人。而吴普为华佗的门徒,名师出高徒,由此推断,印度的方药在与中国的方药杂糅过程中,华佗理当承担了一个先师们所应承担的职责。

然而,《神农本草》究竟始于何时呢?依据唐朝李世勋说,梁《七录》中始有《神农本草》三卷的记载,《旧唐书经籍志》也有相同的记载,因此,可以断定从西汉时神农尝百草到三国两晋间的《本草》结集,以及发展到南朝梁代方演变汇合成为神农作本草的传说。

另据梁代陶弘景说《神农本草经》是黄帝的臣子们编著并经后世逐渐增加的作品,其中夹带着华佗、吴普、李当之等接受外来药物学的影响。陶弘景自己就做过《本草》的汇集工作,他还说《神农本草经》有三百六十五种药味,但到了明朝李时珍所编撰的《本草纲目》,共有一千八百八十二种,可见中国药物增加的速度之快,其中确有一部分是从印度与西域传入的。

古印度对中国的文化影响源远流长,所涉及领域很广,单就医学上,除以上考证的解剖、针灸、方药三方面外,还有气功、导引、养生、幻术(用巫祝治病)、兽医学等各方面。这些医术的流入,对古代中国医学发生了不小影响,不但为秦汉时我国医学的成熟提供了有益的养料,而且在以后几千年的文明史中为促进中国医学的蓬勃发展作出了诸多的贡献。

第四节　晋唐及以后各代——发展期

魏晋以后，中国封建社会逐步向成熟发展，至唐朝达到鼎盛期。中国的医学在社会发展的大背景下，经过秦汉的奠基、融合，形成了成熟的框架后，于是进入了稳定的发展期，至明末清初乃至清以后，中国的医学在其理论体系、治疗方法上基本沿袭了秦汉以来的格局，要说有变化发展只是在以《黄帝内经》为标志的医学模式指导下对某种病因或者说治疗的技巧等有更深的认识或更多的拓展。因此，我们可以这样说，晋唐以后，中国的医学其风格基本保持了不变，而这种风格同时在几千年的历史发展中逐步深入到社会各个角落，成为中国这块古老大地上独具色彩的风土习俗的一部分。考察这个发展时期的医学，我们想略去一般的叙述，把具有一定历史价值的新发现、新进展有代表性地介绍给大家。

第一，在医疗卫生机制的建设及机构的设置上晋唐以后有了长足的发展。

首先，在北宋时期设置了世界上最早的国家卫生出版局——“校正医书局”。我们知道，秦汉以后中国医学已经达到了它的成熟和发展时期。这时，不仅已经有了理论性的著作如《黄帝内经》、《难经》、《诸病源候论》等等，还有临床各科的重要著作，综合性医著、方书，如《伤寒论》、《金匮要略》、《神农本草经》、《针灸甲乙经》、《脉经》以及《千金要方》、《千金翼方》等重要经典著作。唐代已经开始由国家颁定药物学专书——药典《新修本草》。

但是，在11世纪以前，还没有发明活版印刷术。在印刷术

发明之前，书籍的流传，全靠用手传抄，像《黄帝内经》这样重要的经典著作，是一本大部头的书，要抄一部得花费一年半载。同时，由于人工传抄，错误可想而知。如梁代名医陶弘景，在他研究中医学（本草学）的过程中，就发现由于抄写缘故的不少错误，他说："魏晋以来，吴晋、李当之等更复损益，或五百九十五，或四百四十一，或三百一十九，或三品混糅，冷热舛错，草石不分，虫兽无辨。且所主治互有得失，医家不能备见。"以上这种状况引起了医家的关切和注意，于是，当时的医家屡屡呼吁，把纠正这种医药文献上的混乱状态和错误的工作提到日程上来，并得到了官方的重视，因为医书是关系到人们（包括统治阶级自己在内）疾病和保健甚至生命大事。于是，在嘉佑二年（1057）正式成立了"校正医书局"，召集当时著名的医学家掌禹锡、林亿、高保衡、孙兆等人，负责校正医书的事情。校正医书局从1068～1077年之间，把他们经历十多年才校正整理完毕的医学经典著作，包括《黄帝内经》（内分《素问》、《灵枢》两部分）、《难经》、《脉经》、《甲乙经》、《伤寒论》、《金匮要略》、《神农本草经》、《诸病源候论》、《千金方》、《千金翼方》、《外台秘要》等医书，都仔细地进行校订整理，并定为标准版本。这一工作，对于以后的医学发展，产生了十分积极的促进作用；正是在这个基础上，出现了金元时期医学的活跃局面，并一直影响到明清。

其次，从宋代开始设立了世界上最早的药局——"太医局卖药所"。公元1076年，也就是宋神宗熙宁九年六月，在宋王朝管理医药工作的最高机构太医局里，设立了"卖药所"，又叫"熟药所"。

这个药局分成两个部分，一部分叫和剂局，它的职责是管

理制作药物制剂的，把固定的方剂制成各种剂型，比如丹剂、膏剂、丸剂、散剂等，由国家专利出售，不许其他个人或机构私自制作。这对于保障健康，统一成药的规格，防止出售假药、劣药，有很大的作用。当时曾把这些成药的方剂组成、制法、主治病症等等，编成一本方书，名叫《太平惠民和剂局方》，其中有一些成方，治疗疾病的效果很好，至今仍然在应用。如该书记载的紫雪丹、至宝丹（也叫局方至宝丹）这些清热解毒药剂，以及四物汤补血、四君子汤补气的药剂，至今仍然在临床上常常应用，效果很好，为人们所欢迎。这部书共有方子二百九十七首，该书也是世界上最早的药局方书。

卖药所的另一部分叫惠民局，据说它是给贫穷老百姓发放治病用药的。虽然开始的时候也给老百姓办一点事，但后来由于封建统治者的腐朽无能，就形同虚设了。

熟药所开始设立时，共有五所，以后增加到七所，分设在当时京师开封的东西南北四个门。南宋时期，首都南迁到杭州（当时叫临安），在绍兴六年（1136）继续设立熟药所。以后又改称太平惠民局。最后还在全国各州都设惠民药局，并一直影响到后世。

其三，在隋唐时期设立了太医署，它也是世界上最早开设的大型医学专科学校。

其实，最早设置医学校应该是在南北朝时期。公元 443 年（刘宋元嘉二十年）曾设立“医学”，北魏也设有太医博士及太医助教，这些都是教授医学知识的机构和职官，可惜的是这些记载都不够详尽。

公元 7 世纪初，隋代开始设置太医署。根据史书记载，隋代太医署分为医和药两部分。医部由医监、医正等主管，教师

有博士、助教，内分医科、按摩科、咒禁科等，药部也有药园师、主药、药监这些职务，负责药物的教学工作。全校师生员工计有数百人，由太医署令二人、太医丞一人主管，属门下省（相当于部）管辖。

据《新唐书·百官志》、《旧唐书·百官志》、《唐六典》这些史书的记载，唐太医署是一所制度健全、分科细、分工明确的医科学校，设立于公元624年。全署隶属于太常寺，署的最高领导叫太医令和太医丞，分别从七品上和从八品下官衔，主管全署工作。另外还设有府二人、史四人和掌固四人，掌管各类行政业务。另外还有教学业务官员，即医监（四人）、医正（八人）、主药（八人）、药童（二十四人），分别主管及辅助医、药两部分的教学工作。

唐代太医署分成医和药两部分，相当于现今大学中的系。医学部分之下设四科：医科、针科（专管针灸）、按摩科和咒禁科（以画符念咒及精神治疗为主）。

唐太医署制定了一套比较严格的考核制度。每月、每季、每年都进行考试。然后，根据考试成绩，择优录用，分别授予医师、医正、医工或医人等不同的称号；如果连续两年考试均不及格，那就毫不客气，予以除名。

可见，我国隋唐时期医学教育已经高度发展，有一套严密的组织、教学、考核制度，以后各代，如宋、元、明、清，也都仿效太医署的组织，培养医学生，只是学校改名为太医局或太医院罢了。

除了开设大型的医学专科学校外，在教学上也有所创新，有所发展。世界上最早的医学教学模型，要数宋代的针灸铜人了。为了使学生掌握针灸穴位、经络循行方向，早在秦汉时期，

人们就绘成针灸腧穴图，南北朝和隋唐时期的针灸穴位图进一步发展，一般绘成正面、背面和侧面这三种针灸穴位图，有的图还带有彩色，以标记不同的经络走行方向，易于辨认。唐代的太医署在教学时，基本上就是先在针灸腧穴图上讲解，然后再在人身上实习，具体操作。

公元 11 世纪初，在北宋王朝里，有一个医官尚药奉御（官衔名称）叫王惟一，他对针灸学特别有研究，编修了一部针灸书叫《铜人腧穴针灸图经》。王惟一对雕塑技工艺术也很有研究，他想，要突破针灸图教学的限制，就要做一个针灸模型，供教学所用。他给当时的皇帝宋仁宗写了奏折，要求批准他的设想。开始时，宋仁宗并不重视这件事，没有同意，经过王惟一的再三请求，终于得到批准。

在王惟一的主持下，大家商议，开动脑筋，共同参加设计，最后用纯铜铸造了针灸用的人体模型。

这种针灸铜人制得与真人一样大，男性，中心是空的。四肢内部用木头制成骨头，躯体内还配备有心、肺等脏器，做工十分精细。

在铜人的表面，铸刻着全身的十四条经络，这些经络有的从足趾端经躯干走向腹部或头部，有的由手指端走向胸部或面部。在经络循行的路程中，刻铸有一个个的小孔穴，这就是针灸用的腧穴，全身共有三百多个穴名，两侧加在一起共有七百来个穴位了。在穴位的旁边，都刻铸着这些穴位的名称。

这种铜人模型平时用来针灸示范，教给学生穴位的位置和针刺的手法，待学生掌握得比较熟练以后，再过度到在病人身体上扎刺治疗。还可以用这种模型作为内脏器官教学示范之用。宋铜人铸成后，以后历代均有仿制，称为仿宋铜人。

第二，晋唐以后中医在对病毒、病菌的认识及人体的免疫上有了新的发现和贡献，而葛洪是为鼻祖。

首先是对天花病的认识和治疗。我国晋代葛洪所著的《肘后备急方》中写道："比岁有病时行，仍发疮头面及身，须臾周匝，状如火疮，皆载白浆，随决随生，不即治，剧者，多死。治得瘥后，疮瘢紫黑，弥岁方灭。此恶毒之气。世人云，永徽四年，此疮从西东流，遍于海中……以建武中于南阳击虏所得，仍呼为虏疮……"

文中指出，这种病是在东汉建武年间(25～55)，在南阳这个地方的战争中，从俘虏中传染而来的，所以叫做"虏疮"。

值得称颂的是，葛洪的发现，为中医治疗天花开了先河。虽然它不是中原本来就有的病，可是在葛洪之前，却没有人认识这种病。以后宋代发明了人痘接种术为防治天花病作出了积极的努力。

其次，恙虫病的记载，最早见于东晋葛洪的《肘后备急方》。恙虫病是一种急性传染病，是由于感染了一种叫做东方立克次氏体的病原体引起的。

恙虫病，一向被认为是日本人桥本伯寿在1810年首先发现的。据他说，得了这种病，病人会发热，混身起红色小皮疹，还有焦痂产生；此外，就是头痛，混身疲乏，食欲不振等一些症状。

其实，这种病在我国历史上早就已经被发现了。公元4世纪初，我国东晋的大医学家兼炼丹化学家葛洪，写了一本《肘后备急方》，书中提到一种病，叫沙虱热，是这样说的：

"其诊法，初得时，皮上正赤，如小豆黍粟，以手摩赤上，痛如刺。过三日之后，令百节强疼，寒热，赤上发疱。此虫渐入至

骨，则杀人。”

这些描述正是桥本伯寿所说的恙虫病。葛洪的发现，比日本人要早一千多年。葛洪在另一本书《抱朴子·内篇·登涉》中，描述了沙虱，他说：“其大如毛发之端，初著人便入其皮里……可以针挑取之，正赤如丹。”

现代的研究证明，恙虫病的传染媒介叫恙虫，它的幼虫叫恙螨，恙螨有好几百种，其中只有颜色发红的那种红恙螨传播恙虫病，其余的则不会传播。这种红恙螨也就是葛洪书中所说的“正赤如丹”的沙虱。

另外，还有对脚气病的认识和治疗。葛洪（281～341）在他的医学代表著作《肘后备急方·治风毒脚弱痹满上气方》中，有这样一段话：

“脚气之病，先起岭南，稍来江东，得之无渐，或微觉疼痹，或两胫小满，或行起忽弱，或小腹不仁，或时冷时热，皆其候也。不即治，转上入腹，便发气，则杀人。”

根据这一段记载，这里所说的“脚弱病”，就是现代医学中所说的脚气病。这段描述说明，我国古代医家不仅比国外医学家早一千数百年的时间就认识了这种病，而且也说明当时对此病已观察和描述得相当准确了。

《肘后备急方》中所提到的内容，是说这种病起于岭南，也即南方一带，以后又波及到长江下游附近，直到流行于整个江南地区。《肘后备急方》不仅详尽地记载了脚气病的病状，还提出了不少比较有效的治疗药物。书中提到的治疗药物计有豆豉、独活、牛乳、羊乳、牵牛子、大豆、防风、莰薁、松节、松叶等多种药物。其中绝大多数药物用现代科学方法进行分析，都发现它们含有较丰富的硫胺（即维生素 B_1）。

在南北朝这一阶段，还有其他医家如支法存、僧深、陈延之等人，对脚气病都有比较深入的认识。

在免疫法的创立上葛洪也立下了卓著的功勋。

疫，就是能引起流行的、比较厉害的传染病。《说文》说："疫，民皆疾也。"《释名》认为"疫，役也。言有鬼行役也。"古代不知有微生物，认为是鬼怪在作祟。免疫，原来的意思是指不受疫病感染。

葛洪的《肘后备急方》载有"疗猘犬咬人方"，就是免疫法先驱的最早记录。

在我国民间，自古流行着"以毒攻毒"的做法，认为人得了病是由于受了毒疠之气的侵袭，因此，可以用这种毒本身来治疗这种病。这就叫"以毒攻毒"，其中就包含有免疫法的思想。

公元4世纪的东晋时代，我国的大科学家、医学家葛洪在他的《肘后备急方》这本书里，记载了一种"以毒攻毒"的治病法，这是免疫法的最早记录。这是一种用来治疗"猘犬咬人"的方法。猘犬就是疯狗，疯狗病是一种传染病，其病原体是一种狂犬病毒。病毒寄生在狗的脑组织中，狗得病以后，神经功能失常，就变成了疯狗。狂犬病是一种危害性很大的传染病，死亡率极高。怎样救治这样严重的病人呢？葛洪总结了一些民间治疗疾病的方法和经验，他用的就是"以毒攻毒"的方法。他召集了一些身强力壮的青年人，把疯狗团团围住，大家你一棍、我一铲地把疯狗打死，接着迅速地把疯狗的脑壳敲碎，取出狗脑髓，并趁热把它敷在病人的伤口上。这种方法在当时是取得了一定的效果的。后来，法国的巴斯德在19世纪研究了狂犬的脑髓，才知道狂犬病毒几乎都聚集在脑神经组织里。用这种带有病原体微生物的动物组织来治疗，可以说是现代免

疫法的先驱。

另外，中医为预防新生婴儿破伤风也作出过独到的贡献，这就是宋代无名氏于公元1158年写的《小儿卫生总微论方》。书中写道："儿生下，须当以时断脐。若不以时断脐者，则令脐汁不干而生寒，为脐风之由。其断脐带当令长至足趺。或云长当六寸，若太短则伤脏，令儿腹中不调；若太长则伤肌，令儿皮枯鳞起。才断脐讫，须用烙脐饼子，安脐带上，烧三壮，炷如麦大。若儿未啼，灸至五七壮。灸了，上用封脐散裹之……又经常切照顾，勿令湿及襁绷中，亦不可令儿尿湿，恐生疮肿及引风也。"

脐风，即现代医学所说的新生婴儿破伤风症，它是由病菌通过脐带的伤口进入婴儿体内所致的一种疾病，死亡率极高，一般在婴儿出生后四至六天内出现，所以民间又有"四六风"之称。

在预防这种严重的传染病的尝试中，我国古代医学家走过了一段漫长的道路。直到宋代，这种尝试才算找到了比较可靠的办法。

在对微生物尚未有正确认识之前，古代医学家们就已经考虑到有毒的邪气是从脐带的伤口进入婴儿体内，引起脐风的，而只注意到剪刀、手等方面的清洁，还不能完全防止病邪进入伤口。用烙脐饼子的方法，就是用高温烧灼的方法，才能杀灭存留在伤口的微生物（邪气），达到把住关隘，比较可靠地预防脐风的目的。

第三，晋唐以后，中医在外科领域亦有了不少的探索与贡献。

首先是对人体的病理解剖。所谓病理解剖，就是在人死

后，有目的地对尸体进行解剖，以寻找致死的原因及疾病所引起的病变等。

《南史·顾恺之传》中有这样一段记载：

“时沛郡相县唐赐往彼村彭家饮酒还，因得病，吐蛊二十余物，赐妻张从赐临终言，死后刳腹，五脏悉摩碎。郡县以张忍行刳剖，赐子副又不禁止，论妻伤夫，五岁行，子不孝父母，子弃市。”

到公元11世纪的宋代，苏颂主编了一本中药书叫《本草图经》(此书后来失传)，其中就记载有一段人体病理解剖的事例：

“昔有患症癖死，遗言必开腹，切之得病块如石，文(纹)理有五色，削为刀柄……”

文中虽然没有说这块病石长在什么部位，什么器官，但据现代医学知识，这种病态石头可能是胆囊结石，也可能是肾结石或膀胱结石。

我们知道，对人体进行病理解剖是促进医学发达、发展的有效途径，西方医学的兴盛与此关系甚大。然而，由于中国的封建礼教是不允许毁伤人体的，尽管在中国古代早就对人体进行过病理解剖，可不但没有促使这一医学成就发扬光大，首创者反而被处于死刑，据文献记载，甚至唐赐的儿子唐副也以“未加阻拦，忤逆不孝”的罪名而被同时处以死刑。

尽管人体不允许解剖，但是具有一定外科形态的中医术还是得到了一定的发展。

其一，骨伤科手术。

最早记载手术疗法来医治骨伤科疾病的，是战国时代写成的《五十二病方》。随着历史的发展，在《五十二病方》的基础

上，又开创了一些新的手术治疗方法，如关于清创缝合手术和出血结扎手术、止血治疗术，当以隋代巢元方的《诸病源候论》为最早。书中写道："夫舍疮始伤之时，半伤其筋……若被疮截断，诸解身躯；肘中及腕、膝、髀若踝际，亦可速续，须急及热，其血气未寒，碎骨便更缝连，其愈后直不屈伸。若碎骨不去，令人痛烦，脓血不止。"这是说，粉碎性骨折要及早进行清创手术，把不能连在一块儿的碎骨都去掉，进行清创。同一书中"金疮成痈肿候"一节中还写道：在进行手术时，当血管出血不止时，"当以生丝缕绝其血脉"，这也就是用丝线来结扎已经破裂的小血管。

其二，腹腔穿刺术。

最早腹腔穿刺的记录，是由《黄帝内经·灵枢·四时气篇第七十九》所记载的。到了东晋时，葛洪所著的《肘后备急方》一书中又记载了这一治疗术，书中写到，"若唯腹大，下立不去，便针脐下二寸，入数分令水出，孔合需腹减乃止。"

其三，食道异物治疗术。

这一治疗术最早的记录也在东晋葛洪所著的《肘后备急方》中。书中写到："若绳犹在手者，莫引之，但益以珠珰若薏子辈，就贯之。若绳稍稍令推至钩处，小小引之则出。"

这一段内容说的是小孩子在玩耍时，不慎把鱼钩这一类东西吞下的治疗方法。葛洪提出了在当时条件下最为简便、安全、有效的方法。即找一些小颗粒的东西，比如薏米仁（或者鸡头实），从钩绳头穿起来，一个一个接着往里推，就像一串念珠一样。把这串小东西顺着钩绳一点一点推向鱼钩处，正好挡住锐利的鱼钩尖，然后轻轻地往外拉，便可避免损伤食道组织了。

同一书卷六“治卒误吞物及患方”中又提出了另一种治疗误吞异物的方法。

上面提到的是误吞鱼钩，当所吞的不是鱼钩，而是不带绳的其他东西，则应该用下面所述的另一种方法：

“取薤暴令萎，煮使熟，勿切，食一大束，钗即随出。生麦菜若节缕皆可用。”

这一段提到的是误吞带有尖锐边缘的利器，这些异物不论停留在食道或肠胃中，都会刺伤消化道的组织。葛洪总结出另一种治疗方法，这就是吞食一些含有较多粗纤维的植物性食物。

另外，从法学的角度，对人死后的死因分析判断来说，也是离不开医学鉴定的。

早在二千多年前的战国时代，吕不韦的《吕氏春秋·孟秋纪》一书里，就已经提到有专门管检验肉体损伤，以明了刑事责任的官员，叫做“理”。大约在一千年前的五代，开始有和凝、和㠓合著的《疑狱集》，可惜内容较少，也不够系统。到宋代，又出现了《内恕录》、《平冤录》、《棠阴比事》等书，这些虽然也都谈到法医的问题，但都不够有条理和有系统。

真正称得上有系统的法医学专著的，还应该算是《洗冤集录》(又叫《洗冤录》)。

《洗冤录》的内容相当丰富而有系统，它涉及到解剖学、生理学、病理学、药理学、治疗学、诊断学、急救学以及临床各科的内容。

当然，与外科相联系的中医术远不止这些，其他如推拿、疮贴、导引等等，这里不再一一例举。

第四，晋唐以后，中医在药物学方面有了长足的发展。

大约在两汉时期，我国医药学家就开始对药物进行分类。现存最早的一部药物学专书《神农本草经》已经记载了三百六十五种药物，其中植物药二百五十二种，动物药六十七种，矿物药四十六种，把这些药物分成了三类，称为上品、中品、和下品。这个分类的标准是什么呢？它认为："上药一百二十种，主养命，无毒，多服久服不伤人，欲轻身延年，健身益气不老延年者，本上经……；中药一百二十种，主养性，无毒有毒，斟酌其宜，欲遏病补虚羸者，本中经……；下药一百二十五种，主治病，多毒，不可久服，欲除寒热邪气破积聚愈疾者，本下经。"换句话说，它只是笼统地把药物分成"有毒"、"无毒"，用这个标准来分类是很粗糙而原始的，也不可靠。比如说，丹砂中主要含汞，是一种有毒的药物，却被该书列为上品，认为可以久服，可以使人长生不老。

药物知识的丰富，要求进一步提高药物的分类方法的水平。到了南北朝时期，著名的科学家陶弘景开始对药物进行总结，这时候的药物总数已经多了一倍，达到七百三十种。这么多的药物，如再按《神农本草经》的方法来分类，显然是不行的。因为那种方法不仅查找起来十分不便，而且也极容易出错，把毒药弄成无毒。药物是人命关天的大事，必需对此加以改进。

陶弘景对他所知道的药物学知识进行了总结。他参考了当时有关生物学的一些著作，提出了用药物的自然属性对药物进行分类的方法。当时，他把七百三十种药分成草、木、果菜、米食、虫兽、玉石、有名未用等七大类。要寻找一种药物，只要知道它的自然属性是植物，是动物，还是矿物，就可以比较容易地找到，了解它的性味、产地、主治……等一系列内容。陶

弘景的《本草经集注》就具有这样的作用。在七大类中，前四类是植物性药物，虫兽为动物性药物，而玉石类则相当于矿物性药物。

简明而科学的分类，对于促进医药学的进步，具有明显的作用。

自从《神农本草经集注》采用了自然属性分类法进行药物分类以后，本草学（中药学）得到了较快的发展，这种分类法也成为本草学分类方法的标准。其后的唐、宋王朝出现的大量本草书，绝大多数也都是在这个基础上的发展。如唐代世界上第一部药典、苏敬等主编的《新修本草》一书，共记载药八百四十四种，分成玉石、草、木、果、菜、米谷、虫、鱼、兽禽、有名未用药等十类，这是在《本草经集注》基础上的发展。宋代影响很大的本草书，唐慎微写的《证类本草》（又称《经史证类备急本草》）这部中药书，从 1082 年刻版后，一直影响很大，在世上流行了好几百年，分类法也基本上不变。

明代杰出的科学家李时珍的《本草纲目》在 1578 年写成。它也是按药物的自然属性来分类的，并且把这种分类法推向高峰。这部书共记载药一千五百五十八种，分成十七部，即水、火、土、金、石、草、谷、菜、果、木，服器、虫、麟、介、禽、兽、人等。在每一部之下，又有细的分类，如以草部为例，全书共有草类药六百十一种，分九类，即山草、芳草、隰草、毒草、蔓草、水草、石草、苔类、杂草等，并形成了一种科学的命名法，也即现代科学对生物的规范化命名法——双名法。

《本草纲目》全书共分为五十二卷，收载的药物多达一千八百九十二种，字数为一百九十余万。书中还附有插图一千多幅，方剂一万多帖。书中把所收载的药物分为十七部，即水、

火、土、金、石、草、谷、菜、果、木，服器、虫、鳞、介、禽、兽、人等。部之下又分类，全书共六十二类，例如草部之下就有山草、芳草、隰草、毒草、蔓草、水草、石草、苔类、有名未用等九类。每一类之下，以一种学的正药名为纲，纲之下又有释名、集解、气味、主治、发明、附方为目；有的药正名之下还有同一药的不同部位为目，如“鸡”这一纲之下，有鸡头、鸡冠血、鸡脑、鸡血、鸡心、鸡肝、鸡内金、鸡卵白……等为目。

《本草纲目》对药物的分类，在当时是具有世界先进水平的。从植物的分类来看，根据科学的原则，进行“析族、区类、振纲、分目”，具有相当高的科学水平。比如说，书中将大戟、甘遂、泽漆、草蔺茹、续随子放在一起，依据是这些植物在形态上的相似，都含有白色汁液。现在看来，这些植物确实都属于大戟科。这种分类方法，与现代生物学用的科属双名法分类，具有相似之处。

从动物的分类来说，《本草纲目》更具有了不起的创见。该书把各种动物分成虫、鳞、介、禽、兽、终之以人，这些门类，大致相当于节肢动物、鱼类动物、软体动物、两栖类动物、鸟类动物和哺乳类动物，最后是人类。李时珍认为他这种分类方法是基于“从贱至贵”的思想的，这也就是说，这是一种从低等到高等的发展过程，因而是一种生物进化的思想。

《本草纲目》还澄清了明代以前在本草学中存在的许多错误和混乱，确定了许多药物的治疗效果，如大风子治疗麻风，土茯苓治疗梅毒，并指出古人在药物学方面与今人存在不同的观点。实事求是地指出何者正确、何者错误，绝对不迷信古人、迷信权威。

尽管从先秦以后，中国的药物学逐步走向了以按药物的

自然属性进行分类的科学道路，以后经过秦汉、晋唐以至明清的发展又有了进一步的发展和完善，但是，由于中国传统文化的神秘性及历史发展的局限性等诸种原因，在中国民间，对中医药物的理解、分类、药用价值等还存在着许多不同的认识和运作。

其一，同声相应。这个“声”，含义甚广，包括名称、俗呼或部位命名等，只要同音或谐音，就有互渗关系。如在古往今来的中医学家眼里，植物之“籽”（子），与人生儿育女是一回事；多籽之物，特别是种子、果实，可促进生育。这似乎是医界之共识。这就有了治男性不育的代表方，明代问世的“五子衍宗丸”，同枸杞子、菟丝子、五味子、覆盆子、车前子，以利于生子衍宗；《千金要方》中也早有“七子散”，以上方去枸杞，再如牡荆子、菥蓂子、蛇床子，再加一些补益壮阳之品，以治精气衰少，无子无后之苦；明末的《赤水玄珠》中又有“五子全鹿丸”，以金樱子、枸杞子、菟丝子、车前子、五味子为主，专治阳虚不育等无子之症。

其二，同形相类。形状相似的东西，可以“互渗”，相互作用。它也是敦促医家尝试性选用某些形状与病变器官相近的物品，以治疗该器官病变的驱动因素。我们知道，催淫壮阳药是本草中起始很早的一部分，现在仍有着重要地位。其中，早期用的一些催淫药，或为辛香艳色之品，或为外形酷似阳具之物。后者现仍存在于现代教科书中，锁阳、肉苁蓉等短柱状肉质茎就是其中的代表。

此外，还有用南瓜蒂以保胎。《纲目拾遗》的“神妙汤”，用南瓜蒂一两加牛鼻一条，且曰瓜蒂“取坚固者良”。因为坚固之蒂能吊住颇重之南瓜，外加牛鼻可牵制庞然大物（牛），自可借

以安固胎儿，使之不下滑出体也。如《本草拾遗》、《本草求原》等用荷叶蒂以“安胎”，则取其可托住之意也。再者，金樱子、芡实外面皆裹有坚硬的包膜，内有籽或粒，被紧紧地包在里面。形似则同，肾亦藏精，若能得金樱子、芡实之类坚实外衣，自能坚肾涩精，防止遗泄也。

其三，同气相求。此处所谓的“气”，含义甚广，不一而足。要之，凡有所接近的，包括性质、功效、特点等，都可囊括于中。故同气相求，事物可相互作用，便被广泛地用于解释各种现象之间的联系，也用于作出认知和推理。许多中药的被选用，包括药效解释，就与此相关。

中药学中，质轻的能升，故浮飘之品，其气升散，如浮萍、马勃之类。以浮萍为例，《本草纲目》谓其浮于水，故“性轻浮，入肺经，达皮肤，所以能发扬邪汗也”；又用于解表透疹。相反，质重者气降，磁石、朱砂、铁、铅皆然，降即镇也，故四者都可用于镇心安神。干燥的能吸水，故可去湿，木通、灯草是也。湿润的去燥，阿胶、地黄是也。多汁的增液，玄参、麦冬是也。

其四，同色相通。颜色接近或类同的也可相互感应，相互作用，故有时可根据颜色选择药物。例如，《神农本草经》上品中有“五色石脂条”，分别为“青石、赤石、黄石、白石、黑石脂等”，或称“青、赤、黄、白、黑符”。“五石脂，各随五色，补五脏”。这显然是五行五色分类的体现。《神农本草经》中还有五色芝的阐述：“赤芝，……益心气”；“黑芝，……益肾气”；“青芝，……补肝气”；“白芝，……益肺气”；“黄芝，……益脾气”。《新修本草》中又列五色芝为“草部上品”之首。同样分入五脏，根据五色，专治五脏之病”。再如，《雷公炮炙论》讨论“皂荚子”的炮制，“待泡熟，剥去硬皮，……去黄（注曰：其黄消人肾气），

……于日中干用。"其间，同样一味药物，亦重视炮制中的颜色差异，黄属土，土制水，水为肾也。故有"其黄消人肾气"，而必待"去黄"方可用的要求。又如，《本草纲目》谈："茺蔚子，白花者入气分，紫花者入血分。"仅以花色来区分。很明显，我们难以断定这种记载中有多少属于可经验的成分，但有一点可以肯定，这类认识的形成，最重要的影响因素莫过于基于"互渗"的同色相通观念了。

同类相召：同类的东西，可相互影响，这也是"同一"、"互渗"观念的必然产物。我们说，中医学中以脏补脏原则，就是其典型代表。大凡动物之心，入人心补心，愈心疾；动物之肝，入人肝，可治肝病；大肠入人肠，可治肠病……。诸如此类，已属于中药学常识。我们可举个有代表性的例子，大多数雄性外生殖器，被认为和男根是同类之物，故可借以温肾壮阳，黄狗肾、海狗肾、牛鞭子、鹿肾等便被认作是壮阳而刺激性欲的佳品。又如，鸡内金素被视作消食化积的上品。民国时的医家张锡纯在《医学衷中参西录》中就曾阐发其理曰："鸡内金"，为"鸡之脾胃也，……中有瓷、石、铜、铁皆能消化，其善化淤积可知。"推而广之，其"不但能消脾胃之积，无论脏腑何处有积，鸡内金皆能消之，是以男子痃癖，女子症瘕，久久服之，皆能治愈。"[1]故不仅可消食化积，还可消化结石。进一步引申推广，鹅内金与鸡内金为同类之品，虽力稍见逊色，却也可"健脾助消化"（见《四川中药志》）。

---

① 张锡纯《医学衷中参西录》，第 379 页。

第二章 医俗与巫术

“医出于巫”或“医巫同源”，是关于中国医学起源的不同说法。这说明，医与巫无论是“姻缘”关系，还是“母子”关系，它们确实有一种同生共长的经历，随着文明的到来和发展，它们抑或又“分居”、“离散”，各自分道扬镳，然而无论如何，总有隔不断的“情”，理不清的“恩恩怨怨”。

第一节 在神灵世界中联姻

巫术是一种利用虚构的超自然的力量来实现某种愿望的法术，它是原始社会的信仰和后世天文、历算、宗教的起源，在我们称作神灵世界的远古时期，巫术便与医学结合，成了巫医术。它是用符咒、驱神、祈祷等方法，结合药物、手术等为人治病的一种原始的医疗方法。世界各地几乎都流行过，曾经是古代人类生活方式中的一个重要的组成部分。

中国古代的医字写作“毉”，它反映了中国上古时代医巫一体的事实与状况。这种情况到了汉代就更加盛行。在考古发掘的汉代“武威简牍”中，就有“禁朔晦日甲午皆不可始灸刺”的记载。当时正是阴阳、五行、谶纬神学颇为红火之时，巫术便与医术一起繁衍，遂成为中国传统社会中一种久盛不衰

的文化现象。

对此，反映中国封建社会世俗风情的长篇小说《金瓶梅》、《红楼梦》中均有详实的描写。如《红楼梦》第二十五回写道，马道婆受赵姨娘收买，施巫术陷害贾宝玉和王熙凤，致使王熙凤狂言杀人，并持刀乱砍；贾宝玉则突发头痛，神智迷乱，满口胡话。到了第三日，二人气息微喘，奄奄待毙。幸逢癞和尚、跛道人至，悬通灵宝玉"于卧室槛上"，以巫治巫，宝玉、凤姐之性命才得以保全。《红楼梦》虽属文学创作，难为佐证之史料，更不能证实巫医术之神通广大，然而，如此这般的描述，足以使我们体会到封建社会中医巫交合和兴盛之文化氛围了。这种文化现象一直延续至今，在有些处于原始社会或奴隶社会阶段的民族中间，或是在一些不很开化的边远山区，医术和巫术也还是合流同行的。

一般认为，人类早期的医术源自生存或救护的本能，那么怎么会与通过虚构的超自然的力量来实现某种愿望的巫术合流同行，甚至混为一体的呢？

原来，当原始人类一旦从动物界分离出来，成为有意识的智慧物时，他们在对自身的理性省悟中，不但有一种幸运之神降临的原始快感，同时也为一种恶魔相伴所带来的痛苦所纠缠。面对风雨、雷电、洪水、火山等自然现象难以理解，尤其对自身的疾病现象更一筹莫展，而意识又强烈地催促他们企图对这些现象作出解释。欲罢不能的现状，使得他们自然地被一种神秘的力量所感召，于是就形成了"神"这个原始的宗教观念，产生了祈祷等基本的宗教仪式。这些原始的人类，企图以心灵的宣泄来弥补和控制因痛苦的意识而造成的心理失衡，从而深陷于一种以无限希冀为内容的循环生活流之中。

于是求神祈灵、驱鬼逐邪之类的巫技应运而生，而人的救死扶伤、祛病除疾的原始本能也被染上了神灵光晕，巫与医便在神的感召下结成了联姻。而巫觋[1]们就是这个联姻的“媒婆”或操作者。

论语曰：“人而无恒，不可以作巫医。”孔子叹人不可以无恒，而善其言之有理。朱之注云：“巫所以交鬼神，医所以寄死生。歧而二之，似未当也。夫医之为道，始于神农，阐于黄帝，按某病用某药，著有内经素问，所谓圣人墳典之书，以援民命，安可与巫觋之流同日而语耶？但学医者，有精粗不同，故各因之有异。精于医者曰明医，善于医者曰良医，寿君保相曰国医，粗工昧理曰庸医，击鼓舞趋，祈禳疾病曰巫医，是则巫觋之徒，不知医药之理者也。”[2] 古人也将不知医药之理、专靠击鼓舞趋，祈禳疾病的巫术，替人治病疗疾的所谓医者称为巫觋之徒。

巫觋们除了通过祈祷、符咒等医术为人治病，还往往以药物加以辅佐。《山海经·海内西经》中说：“开明东，有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相……皆操不死之药以距之。”《山海经》中所指的这些人，都是中国古代有名的巫术师，是否确有其人，一时还难以考证，他们手中所操的“不死之药”显然也是为今人所不可信的胡言乱语，但不可否认的是，他们确实掌握了一些民间的药物与治疗经验。如《路史》中说：“黄帝命巫彭桐君处方，盄饵湔浣刺治，而人得以尽年。”这里的“盄”字，古时指铫子。朱骏声《说文通训定声·小部》中说：“今苏俗煎茶

---

[1] 古时，中国人称女巫为巫，男巫为觋。

[2] 见《古今图书集成·医部全录》，人民出版社 1962 年版，第十二册，第 49 页。

器曰吊子，即此盄字。”是指煎茶煮药用的器皿。“饵”字意为食或饲，“盄饵”二字，就是用吊子煮药食之；“湔”字的意思是“洗”，“浣”通“洗”，也是洗的意思，而“湔浣”就是医学上的一种治疗方法。

据史书记载，还有许多关于上古医师的传说。如《韩诗外传》中说：“俞跗，治病不以酒药，搦术为脑、芒草为躯，吹窍定脑，死者复苏。”俞跗这种医术与巫术并无两样。纵观早期社会，凡是为医者，基本上均为巫师，而流传于文献中的医家传说也多与鬼神、巫蛊、方技仙丹有关。这种状况在漫长的中国古代历史中虽是从盛至衰，但总是“子孙相传”，绵延不断。

商代的统治阶级非常崇信鬼神，遇事必由巫占卜，巫除了掌管祭祀、占卜外，还兼管医事活动，同时还将祭祀、占卜、医事三者从巫术上统一起来。殷墟出土公元前12世纪商王武丁时的甲骨卜辞中有许多是问卜疾病的，如“乙丑，贞帚爵，育子亡疾。”翻译成今文就是说，在乙丑日，巫占卜并祈祷商王武丁的妃子妇爵，妊娠中不要生病。还有一则卜辞中记载：“甲辰人，出，贞王疾首，亡征。”就是说，在甲辰日占卜，占出王的头病，不要迁延。

春秋战国时期，许多专职医生仍带有极大的巫术色彩。《左传·成公十年》载：“桑田巫，晋人也，景公病，召桑田巫问之。答曰：‘不得食新麦。’及麦熟，王强令割之，命宰人作食，未食，腹胀如厕，逐如厕中死。”

《吕氏春秋》中记载着这样一个故事，文挚是春秋战国时宋国的名医，有着高明的“异术”，即巫术，一次齐闵王得病让他治疗，文挚便用激怒法治好了齐闵王的病。但由于激怒了齐闵王，便遭到了杀身之祸。据《左传》载，文挚被连烹三昼夜不

死，后来齐闵王听了文挚本人之言，将其翻转身烹，才最后断了他的阳气，逐渐死去。用今天的科学眼光来看，此事决不可能，其中的巫术色彩可见一斑了。

东汉以后，虽然药物成了医生治病疗疾的重要手段，但是其中亦不乏巫术的成分。

如经典的本草书中，十分讲究药物采集时间。《金匮要略》有治金疮的“王不留行散”，主药三味，“王不留行十分，八月八日采”。这种时间规定，既有某种经验成分，也有不少巫术成分。有时有些阴阳属性明显的药物，采集时间的规定更严格，如茱萸需九月九日重阳采，艾需五月五日端午采，这些后来竟成为民俗活动中的一个组成部分。

另外，药物采集修制有时也非常讲究仪式，雷敩在《雷公炮炙论》中首列“朱砂”，并曰：“夫修事朱砂，先于一静室内焚香斋沐，然后取砂，以香水浴过，……。”[1] 这就是说制药前先要操练一番，静室内焚香、斋食斋心，并行沐浴等巫技，方可行事。《幼科全书·治疹杂科》中合药还有“七·七斋”、“七·七期”，需行四十九日之禁期。看来，疹痘难治，迫使人们除依赖药物外，还需要在冥冥中求得神灵的帮助。

唐宋以后，特别是宋代大兴象数之学，使医学界的巫技色彩有增无减。如发轫于东汉后期的《蛤蟆针经》的“人神避忌”等带有巫技的针法，加上后唐运气说肇兴，导致了宋以后子午流注等充满巫技针法的泛滥，就是实例。

当然，巫术与医术的联姻不但中国古代社会存在，即使是今天的社会中，也常有发见。如前些年，某中医学院学报报道

---

① 雷敩《雷公炮炙论》，上海中医学院出版社 1986 年版，第 1 页。

了一则用“太极汤”治 HBsAg 阳性疗效满意的案例。所谓“太极汤”不过是与中世纪欧洲神学盛行时崇拜古罗马医生盖伦的一种，由多味药混合而成的药，即“万病丸”或称“盖伦丸”相仿的中国“万病丸”。除巫师、方士外，此类药已早为医学界所否定。

除此以外，中国的少数民族中，存在的巫医现象更为可观。试举几例：如我国的独龙族巫师治病时，除供酒外，重要一环便是在病人屋内点燃青松枝，烟熏各个角落，然后用燃烧着的松枝绕在患者周身，并口中念念有词，取其祛邪消污除病之意。湘西苗族巫师治病，须焚化纸符，烧香纸，然后配合念咒画符，吐唾沫于病患处。彝族巫师治病，在病人旁扎草人，继而焚烧，念咒。萨满在施术治病时，时常也动用火，如病人躺在炭炉旁，萨满本人赤脚踏过烧红的炭木后，立即用脚踩上患处；或向患处喷火酒；或用香火熏；或在患者身旁焚烧用草或纸做的人偶；或燃一堆大火，架住病人在火堆上跳过来，跳过去；……通常，在这同时还须念咒语祝词，或辅以巫舞、巫步等巫术。

第二节　于理性世界中婚变

人类自身进化的自然规律是不可抗拒的。随着人脑的不断完善，人类的理性最终携带着文明的火种冲破了蒙昧的罗网，给中华大地带来了勃勃的生机。在向神权进行全面挑战的整个文化大背景之中，医、巫分离的时代也就随之而到来。

历史进入春秋时期，中国的思想界开始大放异彩，社会也孕育着一种新旧势力的更替。“天道远，人道迩，非所及也，何以知之。”(《左传・昭公十八年》)春秋时郑国子产提出的这一

命题，揭开了无神论向有神论挑战的序幕。人们开始对神权迷信产生了怀疑，并对鬼神致病和巫术治病的观念发生了动摇。于是医术与巫术开始了历史性的“婚变”。

其实，医术与巫术的这场“婚变”早在先秦之前就开始了。按《皇甫谧甲乙经序》，商朝时的大臣伊尹，就是一个以撰用神农本草为汤液为病人治病的医生，他能“明寒热温凉之性，酸苦辛甘咸淡之味，轻清重浊，阴阳升降、走十二经络表里之宜。”按《古今医统》说，巫彭初作周朝的医官时，教人用五谷五药养其病，五声五色视其生，观之以九窍之变，参之以五脏之动，遂用五毒攻之，以药疗之。

按《通志列传》说，医缓是一个具有朴素唯物主义思想的医生，在医和巫的激烈抗争中，是一个去巫术以正医道的杰出代表，一些古书对此都有栩栩如生的描绘。据《左传》记载，一天晋侯得了重病，向秦国求医。秦伯公命医师医缓去治病。在医缓未到之前，晋侯夜里做梦，梦见附在自己身上的两个鬼在商量：医缓是良医，定会杀死我俩，如何逃才是呢？其中一个鬼说，只要我俩各居在膏之上，肓之下，他就奈何不了我们了。另一个鬼问，是何为居膏肓而能免于此难呢？前面那个鬼说，心上为膏，心下为肓，此处针灸不能及，汤药不能至。二鬼相喜，各居其处。医缓到了以后，观察了晋侯的容颜，并号了他的脉，说病在膏肓，针灸不能攻，药饵不能至，此病不可医也。晋侯连称医缓为良医，并以重金相赠，医缓受而还国，不久晋侯便病重身亡。

再如郑国的子产认为疾病是由“饮食哀乐”造成的，与鬼神无关。齐国国君生病，祈神保佑，大臣晏婴认为，疾病由生活引起，求神是无用的。这些都说明，当时人们对巫医术已失去

了信仰。然而，在中国医学史上，真正将医术与巫术分离、并使医学摆脱鬼神羁绊获得独立价值的功臣，应首推扁鹊。

扁鹊，勃海郡郑人，姓秦，名越人，约生于公元前5世纪，为春秋末年齐国的名医。传说他有《扁鹊内经》等医书著世，均已佚失，现存《难经》传为扁鹊所作，实系托名。

《史记·扁鹊仓公列传》中说，扁鹊敢于公开向巫术挑战，他提出的"六不治"中明确宣称："信巫不信医不治"，这对当时的有神论是一个有力的挑战。关于扁鹊治病的故事历代医书都有记载。《史记·扁鹊仓公列传》中说，一次扁鹊路过虢国，虢太子病死已有半日，大臣们别无他法，只是祈祷。扁鹊在问明发病情况后说，我能让太子起死回生。其中一个名叫中庶子的大臣对扁鹊说，我听说上古时候为医的苗父，"北面而祝，发十言耳"，便能使死者活过来，你难道有这样的本领吗？扁鹊回答，没有。中庶子又说，我还听说中古时为医的俞跗，能"搦脑髓，束肓莫，炊灼九窍而定经络"，令死人复为生人，你难道有他那样的技法吗？扁鹊回答，也没有。他告诉中庶子，太子患的是"尸蹶"，① 并没有真死。中庶子不信，但还是引扁鹊进宫诊治。扁鹊诊断后，发觉病人两股内侧尚温，并有微弱的呼吸，遂以针法急救，不一会儿，太子便苏醒过来。以后，扁鹊又用汤药对他调养，终于使其恢复了健康。虢国的君王感激地说："有先生则活，无先生则捐填沟壑。"面对众人"起死回生"的赞誉，扁鹊实事求是地说："越人非能生死也，此自当生者，越人能使之起耳。"

史书还说，扁鹊"过邯郸闻贵妇人，即为带下医；过雒阳，

---

① 类似休克。

闻周人爱老人，即为耳目痹医；来入咸阳，闻秦人爱小儿，即为小儿医，随俗为变。”(《史记·扁鹊仓公列传》)可见扁鹊在长期的医疗实践中积累了丰富的经验，用科学的望、闻、问、切四诊为人治病，名闻天下，深受人们的欢迎。

然而，真正使医术摆脱巫术，即理性地看待人体及其疾病的时期，便是《黄帝内经》问世的秦汉时期。《黄帝内经》首先在病因上告别了巫术观念，认为一切疾病的原因无外乎内伤七情，外感六淫，而超自然的原因及鬼神致病都是不存在的。《黄帝内经·灵枢·口问》曰："夫百病之始生也，皆生于风雨寒暑，阴阳善怒，饮食居处，大惊大恐。”排除了巫术及鬼神的观念，具有了从经验上升到理性认识的特征。当然《黄帝内经》中反映的其他理论，如藏象、气血、经络、病机、阴阳五行等，也都展现出了中国古代医学的理性主义风范，而与秦汉时期社会文化的总体趋势相吻合。

虽然此时理性已从巫术的襁褓中脱胎而出，但是由于种种原因，巫术与理性进行着顽强的抗争，几成水火不相容之势，往往使得理性的医术中折射出巫术的光晕。张仲景与华佗可为中国医学史上最值得称颂的人物，他们的医术中亦不乏巫术的痕迹。如张仲景炼制的“烧裈散”显然残留着巫术的遗韵；而他的“白虎”、“青龙”、“真武”(玄武)药方名中也明显的烙有巫术的印记。至于华佗，虽为神医，也不乏巫术色彩，前第一章第三节中所举华佗为一二十多岁的女子治膝疮所用的方法就是如此。

晋唐以后，由于佛道宗教观念的强盛，巫术的影响日淡，虽使得医与巫的婚变日趋加剧，但在民间，其民俗民风中各种巫技仍难绝于世，作为医术，医技中的巫韵不但始终存在，而

且时甚时衰，一直流传不绝。

首先，有史记载较出名的巫医，魏晋南北朝时就有徐嗣伯、阮孝绪、管辂、韦虚、寿春民、沙门惠、屠氏女、潘妪等等。到了隋唐时期，官方不仅设祝由科，有祝禁博士与咒禁师，而且也出现了如叶法善、潘师正、薛荣宗等有名的巫医。宋朝也设按摩咒禁博士一职，民间巫医并举更不乏其人。明朝也袭唐制，太医院设有祝由科（《明史·职官志》）。即使到了清朝康熙年间，康熙本人亲自为太皇、太后治病，制祝文，步步祷于天坛（见《清史稿·圣祖二纪》），可谓虔诚之极。上行下效，巫术盛行于世，不难想象。满、汉族如此，其他少数民族亦不逊色，据清朝的田雯在《黔书》中描写当时彝族是“疾不延医，惟用巫，号曰大奚婆。事无巨细皆决之。”

其次，流传于世的各种带有巫术成分的医术也随着各种文化因子的渗入而花样翻新，并留下当时的历史印记。如盛传于隋唐时期的《黄帝蛤蟆经》，是一部关于经络针灸的医书。其书卷首先列蛤兔图，其后载有灸刺的避忌法，告诫人们灸刺须随日乌月蛤兔之变而避忌。[①] 书中说，乌立于日中时不可灸刺，因为此时阳不足容易使人癫狂。玉兔与蛤蟆为月之精，它们与月亮盈亏同步生长或隐退，蛤蟆和月兔从头生出到全形出现，约需十五天，消失也需十五天，正合一个太阴月周期。人体各部位分别对应于玉兔及蛤蟆。所以，每天对应于玉兔和蛤蟆生出或隐去的人体相应部位的穴位，就不能灸刺，否则后患无穷。如新月第一天，月中蛤蟆刚露出头和嘴，这时人气行于足少阴的足心处，这天就禁止灸刺，余此类推。这种医术，虽然

① 关于日中有乌，月中有蛤兔的神话，在汉代已十分普遍。

与当时“天人合一”的社会大文化背景是相吻合的，但日乌和月中蛤兔，皆为杜撰之物，并无任何科学依据，其中巫术成分可见一斑。虽然蛤蟆、玉兔与人体穴位相对应纯属无稽之谈，但当时信者不少。据文献考证，隋唐时期，除《黄帝蛤蟆经》外，至少还有无名氏的《明堂蛤蟆经》一卷和徐悦的《龙衔素针经并孔穴蛤蟆图》三卷流行于世，分别为《隋志》及《旧唐志》所收载。

此外，还有飞腾八法、灵龟八法等，皆大同小异。飞腾八法在先，灵龟八法稍后，均为元明时期成熟的术数。飞腾八法以甲子记时，一周六十时辰（五日）为周期，依时选取八脉交会的八穴，治疗只需选定八穴中一二，然后推演记时天干，确定时间，便可放心治疗。灵龟八法亦以时辰为基本单位，即以甲子六十日为周期，依时选取八脉交会之八穴，其演绎繁杂，不亚于星相、六壬、八字相命等术数家的烦琐推演。然而，至于对象究竟生了什么病症、如何辨别并不重要，重要的只是推演干支，以知何时“开穴”。故推崇此法的现代作者指出：“随时取穴（灵龟八法中的一个方面）不论病人病症如何，只随时间变化而选取八脉交会穴针治。”① 而所用八穴，又与八卦相匹配，并配上相应的数字，如乾为公孙，公孙其数为六。照海配坤卦，在数为二。在推算完了诊时干支后，查出当日当时的干支所代表的四个数字，然后相加，遇阳日以九除总数，逢阴日以六除总数，取相除后的“余数”，对照八卦数字，即可取得所要针的穴位。如病人丁丑日上午八时就诊，八时为甲辰时，丁八丑十加甲九、辰五，合为三十二，丁丑为阴日，除六，得五余二，而二为

---

① 周铭心等《中医时间医学》，湖北科学技术出版社1989年版，第201页。

八卦坤位，正对着照海穴，即可针刺照海穴。推演者嫌太麻烦，便分别制表制盘，"这样临诊之时，只要对表查数，照数取穴，就毋须进行计算了！"[①] 将日时之干支加减乘除，虽运用了数学，却只是一种与筮蓍之术理无二致的巫术游戏，与八字的相命之术如出一辙。

除此以外，与中国大文化背景互织、互渗的，充满巫术成分的医术、医技还有许许多多，这里再举一些与孝道糅合在一起的中国民间医疗习俗。如据漆浩所录，《新元史·张旺白传》中说："母病伏枕数月，旺舅无赀延医，惟日夜痛苦祈天求代，未几全愈。"在《南史·徐伤传》中也记载："(其文)陵尝病笃，伤烧香泣涕，跪诵考经，日夜不息，如是者三，陵疾豁然而愈，亲戚皆谓伤孝感所致。"这种烧香拜佛式的求医术，无疑是早期装神弄鬼的巫术、巫技的历史延续。

这类民俗中，最残忍的要数"割股疗亲"。早在先秦时期，即有臣割股肉以献君的记载，但此风之盛，却在于隋唐。据《新唐书·孝友列传》说："唐时陈藏器《本草拾遗》谓人肉治羸疾，自是民间以父母疾，多割股肉而进。"看来，始作俑者竟是医家。《新唐书·王友贞传》记："母病，医言得人肉食已，友贞剔股以进，母病愈，诏旌表其门。"看来，医家鼓动此巫风无疑，复因官方褒奖，"诏旌表其门"，此巫术便一发不可收拾，并形式上有了改变。据漆浩先生所查，元明史籍记载以疗亲为目的的，就有割股肉、割臂、割乳、割肝、割脂、凿脑、刺血等等极其残忍的自罚行为，[②]且此风一直延续到现代。据徐迟先生采访

---

① 周铭心等《中医时间医学》，湖北科学技术出版社 1989 年版，第 201 页。

② 漆浩《医、巫与气功》，第 59 页。

报道，健在的香港知名人士、著名实业家、教育家，大陆叔苹奖学金创始人顾乾麟先生十七岁时父病重，求医无效，深夜跪地祈祷，然后一咬牙，咬开臂上之肉，因不能撕扯下来，用剪刀剪下一块，尽管鲜血淋漓，毫不动容，亲自煎汤，给父亲喂服，惜未效。不久，母亲又病了，他与妻子刘世明（南浔首富之女）两人再次双双割股，仍未奏效。[1] 连续两次割股疗亲，可见信此之笃。但这也是一种无可奈何的选择，"孝"是这类自罚行为的人伦道德方面的驱动力。还有以自责自罚感召冥冥中的鬼神，恳请其荫护父母，或借割肉，使痛苦转移到自身，以减轻父母的肉体痛苦；或借自身之骨肉，以"同气相求"，直接食后求祛除父母病痛等。诸如此类下意识的观念，都充分体现着巫术思维特点，是巫术观念驱使下的典型巫医技。

由此可见，作为科学思维的医术要与巫术进行彻底的"婚变"并作出决裂，不要说在古代的中国不现实，即使到了科学阳光普照的今天，对于巫医术流连忘返的还是大有人在。这是因为，在一个连续不断的文明长链中，巫术观念和其思维机制，作为文明发生发展的链节之一，是很难将它排斥其外的，而且在一定历史时期是完全不可能的，一切的一切有待于理性世界的进一步梳理、剖析和成功。

第三节　击鼓舞趋、捏诀祈禳与祝由

祝由为中国医术之一法，由来甚久。祝，古与巫同称，《楚辞》宋玉注："男巫曰祝"，该书还"祝""工"互称。《太玄经数》又

---

[1] 徐迟《文汇报》1992 年 8 月 4 日。

谓："为医为巫祝。"可以说，巫祝医工本系一体。

所谓"祝"，古通"咒"字。《说文》释："祭主赞辞者，从示从儿口，一日从兑省，……兑为口，为巫。"段注："兑为口舌，为巫"，"谓以人口交神"。《礼记·曾子问》注亦谓"祝，接神者也。"《尚书·洛诰》疏："以言告神之祝。"可见，祝主要指在祭祀中以言语等与鬼神交流者。

所谓祝由就是不用汤药针石，专用祝祷捏诀、符咒等方式为人治病，属巫医术的一种。《黄帝内经·素问·移精变气论》中说："古之治病，惟其移精变气，可祝由而已。"

关于祝由术的由来，说法很多，一般认为始于苗父。"按说苑，上古之为医者曰苗父，苗父之为医也，以管为席，以刍为狗，北面而祝，发十言耳，诸扶而来者，舆而来者，皆平复如故。"[①] 另一个长于祝由的古圣人便是陶唐氏巫咸，"按世本，巫咸，尧帝时臣，以鸿术为尧之医，能祝延人之福，愈人之病，祝树树枯，祝鸟鸟坠。"[②]神力无比。

也有一种说法认为，远在黄帝时代，已有专门以祝由治病的人。清代许叔平在《里乘》中说："相传黄帝有二氏，曰岐伯氏，曰祝由氏，皆善医。岐伯氏治疾按脉，能知人七十二经，投以药无不效；祝由氏治疾不用药，唯以清水一碗，以手捏剑诀，敕勒书符水面，以饮病者，亦无不效。"

祝由作为一种医术，在先秦甚是普遍。《尚书》记载："周公祷武王之疾，而瘳。"《论语》谓："子疾病，子路请祷。"都是有代表性的记录。《五十二病方》中，祝由方计有五十一个，占了很

①② 见《古今图书集成·医部全录》，人民卫生出版社 1962 年版，第十二册，第 72 页。

大的比重。即使到了汉代，此法依然盛行。《黄帝内经》中也多次提及祝由。如《黄帝内经·灵枢·官能》指出："疾毒言语轻人者，可使唾痈咒病，"便是一例。此后，官方太医院断断续续常设有祝由一科，民间以祝由方式治病的，也一直未曾间断，特别是到了宋代，出现了《祝由十三科》一书。该书伪托轩辕氏所作，据云系宋淳熙节度使雒奇修黄河所得，面市后对祝由一术的推广，起到了推波助澜作用，以致宋明一些较严谨的医学著作中，也都或多或少地夹杂着这方面的内容。祝由一术，江浙一带比较盛行，故有时一些书籍中又称之为"越方"，如《后汉书·徐登传》载："赵炳，字公阿，东阳人，能为越方"，此越方即指善祝由也。

在历代著名的医家著作中，记载了不少祝由治疗而获显效的例子。如明代中医韩世良治一女子病，药石无效，韩便细想该女子因未嫁前与母亲情深，嫁后母病而亡，其女思念日久成病，此得于思，应用"术"治。于是，他请了一个巫婆，授以计谋。一日，丈夫对此女子说：你如此想母亲，不知她在九泉之下是否想你，我即远出，还是请一位巫婆来卜问一下。女子答应这样做。巫婆请来后即焚香礼拜，而"母灵降矣"，言行与其母相似，女子见了大哭，却没想到其母大声斥责：不许哭，我之所以过早死去，都是被你所克，现在阴间要报此仇；你生病，就是我在地下咒骂你，生前为你母，死后却成你仇人。女子听完以后，面色即变，其状怒不可遏，对其母说：我因一直思念你而病，你却在害我，那我还有什么想念你的必要呢？等巫婆作祟毕，女子的神情即开始好转，不久病也就痊愈了。

祝由治病，在古时主要以言语交鬼神和以舞事鬼神为手段，与巫术紧密地结合在一起。

张紫晨先生曾比较过早期汉字中巫、舞两字，认为十分近似，并无今天如此鲜明之差异。舞的象形为[illegible]，巫在小篆中为[illegible]，都像人手持鸟羽或牛尾等起舞的样子。[1] 似乎是葛天氏之乐，“三人操牛尾以歌入阙”的形象体现。《九歌》记述楚地之巫舞：“翾飞兮翠曾，展诗兮会舞。”《楚辞补注》释曰：“曾，举也。言巫舞工巧，身体翾然若飞，似翠鸟之举也。”意即巫模仿翠鸟，翾然而舞。段玉裁《说文解字》曰：“巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也。像人网褎舞形，与工同意”时，指出：“无、舞皆与巫叠韵。”“能以舞降神，故其字像舞褎。”无形，即鬼神也；事无形，即通鬼神、事鬼神也。可见，巫与舞密切相关，舞本巫技之一。

为了使鬼神能全力相助，祝时还常常佐以其他娱事神形式。如《史记·滑稽列传》记载：“操一豚蹄，酒一盂，而祝曰：……五谷蕃熟，穰穰满家。”就把祝和祭祀中的供奉结合起来了。《五十二病方》中的祝法，也常结合唾法、禹步、画地、祭祀等巫技。如治伤者血出，“祝曰：‘男子竭，女子截。’五画地□之。”（五画地，在地上画五下）又如治漆疮，“祝曰：‘帝右（有）五兵，玺（尔）亡。不亡，泻刀为装。’即唾之，男子七，女子二七。”再如治“瘅”（癃），“以辛巳日古（辜）曰：‘贲辛巳日’，三；曰：‘天神下干疾，神女倚序听神吾（语），某狐叉非其处所，已；不已，斧斩若，即操布改之二七。”据考，此中之辜，即[illegible]，[illegible]禳是楚越巫人禳灾的祭祀。改，指逐鬼；斧斩、操布改皆是一种巫技。祝由同时，辅佐其他充满巫术韵味的法术等，也许能加强“疗效”。

---

① 张紫晨《中国巫术》第7页。

中医治疗学中的“祝由”主要起禳解作用。所谓禳解，就是用巫术手段消除灾难(包括人的疾病)的一种方法，起源很早，相传在原始时代就有这种巫术存在。唐代薛能《黄蜀蔡》诗云：“记得玉人初病起，道家之女来厌禳。”另外，一些史书上还有禳星、禳疾等许多记载，内容大多为祛鬼疗疾之法术。

其实，所谓祝由的“祝”之意，已见前述；“由”有两意：一般释为“病由”。如王冰注曰：“祝说病由，不劳针石而已。”张介宾注曰：“由，病所从生也。”此说本于《黄帝内经·灵枢·贼风》“先巫因知百病之胜，先知其病所从生者，可祝而已也。”又，张隐庵(志聪)集注：“由，从也。言通祝于神明，病从而可愈已。”两说可并存，但似以前说为妥。

在古代中国，之所以把祝由治病应用祈祷、捏诀、符咒等方式说成巫医术，是因为其中掺杂了不少巫术迷信的内容，所谓“借神鬼为妖祥，假符咒为欺诳”的现象广见于民俗之中，如广泛流行于民间的“跳大绳”就是例证。

汉族的“跳大绳”主要是为人驱鬼治病，其形式到内容各地大致相同，只是因为地域的不同有些叫法不同，一般是大神和二神勾搭在一起装神弄鬼，欺人骗钱。

大神有男有女，二神多是男的。刚开始跳绳叫领神出马，能装几种神叫领几堂子神。跳神时，大神、二神手中都拿起神鼓，大神穿起神衣、神裙，坐在板凳上，二神围着大神身边转着请神，嘴里一边唱起请神歌。在请神歌声中，在咚咚的神鼓声中，大神装着浑身哆嗦，一击神鼓，喊一声，诡称是神已附体，于是乱蹦乱跳，还要满地打滚和乱爬。这时二神便要猛敲鼓，借献殷勤询问是哪一路大仙下凡，有什么要求。这时，大神提出什么要求，二神都要替请神驱鬼治病的人答应下来，往往是

要给大神献上酒，奉上鸡，还有要各种各样的供品，直到大神对这些供献满意了，才开始给病人看病。

看病的方式一般是对病人讲哪位“仙家”或撞着那位“神客”了，或死去的哪位亲人怪罪了，这样就要上供、许愿、还愿。跳大神者为了多捞钱财，往往要给病人“搬杆子”、“打刀驱鬼”、“役阴兵”、“过阴”等等，这样一折腾，往往跳神人一跳就是数十日。可想而知，如果病人病本不严重到要死，经过一段时间的“休息”，硬撑也撑了过来，若见病情有所好转，此为跳神成功；如果由于跳神，病人延误了治疗，请跳神的人往往人财两空，受骗上当后自认倒霉。

关于民间的跳大神现象，东北地区最为盛行。《呼兰县志》载：“巫觋，俗名萨满，又名大神，为人禳病，必跳舞，故呼之曰跳神。”而在南方，湖南辰州府（今沅陵县）的巫祝之风大为炽盛闻名，故旧时有称祝由为“辰州符”的，其形式到内容与东北跳大神大同小异，这里不再一一展开。只要是迷信占了主导地位，其禳病去疾的作用就可想而知了。

然而透过祝由神秘的外衣，了解其治病的真正含义，应当有其积极的一面，而不应该一概否定。我国自唐太医署的医学分科到请太医院的科目设置，均立“祝由科”，张介宾在《类经》中明确指出：“祝由者，即符咒禁禳之法”，有精神情志疗法之含义，它用祝说病由之法，“求其致病之由，而释去其心中之鬼也”。他认为有一类病症（即精神情志病变）“皆鬼从心生，而实非鬼神所为”，其实是由于患者本身的错误认识或评价，以及不当的情绪所致。对于这类病人，“则诚有难以药石奏效，而非

祝由不可者矣”，[1] 此即“心病当用心药医也”。从这个意义可以说，“祝由”也有一定的临床作用，并与中国古代原始的心理疗法紧密搀和在一起。而此科中的一些如“以情胜情法”、“劝说开导法”、“移情易性法”、“暗示解惑法”、“顺情从欲法”等从现代心理学的意义来看，也都有一定的道理。

当然，要在治病疗疾中既充分认识祝由之法的危害性和局限性，又能取其合理的一面对症施术、法到病除，非一般人能所为。故明代虞搏所著的《医学正传》中记载，有人问，古代医家有“禁祝一科”，今天为何不用？对曰：“禁祝科”者，就是素问中的祝由科，它是一种移精变气之术，可治小病。或男女入神庙惊惑成病，或山林溪谷冲着恶气，其症如醉如痴，此为邪鬼所附，一切心神惶惑之症，可以借祝语，以解惑安和而已。古有龙树祝法之书行于世，今流而为师巫、为降童、为师婆，而为煽惑人民哄吓取财之术。邪术为邪人之用，知理者勿用也。

由此可见，虞搏的评论还是中肯的，不夸大，不神化，指出其在临床中的一定作用，这样的认识和实践才是积极可取的。

第四节　推百病、知寿夭的相医术

相医术是我国古代的相术之一种，相术的起源是与中国远古时期的巫术分不开的，古时就有“巫、相同源”的说法，又因为巫、医又是同源的，因此无论是巫术、相术、还是医术，都有一个同源合流的渊源关系。

---

① 张介宾《类经》上册，第 352～354 页。

《帝王世纪》中说："伏羲氏仰观象于天，俯观法于地，观鸟兽之文舆地之谊，近取诸身远取诸物，于是选书契以代结绳之政，画八卦以通神明之德，以类万物之情，所以六气六腑五脏五行阴阳四时水火升降得以有象，百病之理得以类推，乃尝味百草而制九针以极夭柱焉。"

在这一段文字的描述中不难看出，我们的老祖宗伏羲氏原本就是一个集医术与相术一身的缔造者。

由于种种神话传说，并结合宗教、迷信的介入，使医术和相术在其后世的"遗传"中，你中有我，我中有你，形影相随，不时又显露出巫技的身影。如唐朝时演化出的一种通过诊脉能断人吉凶、贵贱的"太素脉"，就是巫、相、医结合的例证。关于"太素脉"来源的说法颇多。一种认为是唐代一名叫张太素的医生由隐者董威等的密传而得，并经他之手而流传后世的。另有说是唐代的一个樵夫在崆峒山得到此书。还有一说是宋代隋州僧人智缘怀有此技，在嘉祐年间被召至京师，才传此术。宋代王安石对"太素脉"作过专门考证，他认为此术古已有之，春秋时秦国的名医和曾为前来求医的晋平公诊脉，便推断他的良臣将死，这就是太素脉的源头。另据《张扩传》记载，说张扩年少时好医术，与庞安交情甚笃，后来听说有个叫王朴的人善于切脉，并能通过切脉预言人的贵贱吉凶，于是拜之为师，从学一年，尽得其诀。王朴和智缘同为北宋时人，因此，一般认为此术流传于北宋年间。这一相命之法载于《太素脉法》一书，《鸡肋编》有《太素脉法》一卷。

但医相毕竟是有差异的，差异在于偏重的不同。医之诊术借司外，重在揣内，在气血脏腑之常异；相之诊术借司外，也谈康寿病夭，但更多地谈富贵贫贱。医之诊术偏重于现事和近期

之事；相术则谈今后之事，预测成分更明显。我们知道，人体的内在变化，特别是生理上的波动，会一定程度地反映在外表上，心理气质特点和精神上的波动也有某些外在的征象可寻。相术正是抓住了这一点，助成波澜，浩浩荡荡贯穿于古代中国整个历史长河。而医术又借助于相术之势发展自身，如我们知道的中医诊法中的首务望诊，就不乏相术的渊底，又兼有巫术的色彩。

如《黄帝内经·灵枢·五色》归纳出的五色五脏相应："青为肝、赤为心、白为肺、黄为脾、黑为肾"，为望色以诊五脏之常异的核心，习用至今。其实，此等观念的哲学基础是巫术的互渗和同类相感，而其具体配法为东汉谶纬家配合改制所附会的今文经学之"新说"，虽其间不乏一定的事实依据，但整个理论构建具有很大的随意性，用国学大师章太炎的话来说，此法之外，再行相配亦未尝不可，未必与理不通。例如，照古文经学法相配，赤主肺，肺实肺虚或见面红赤，或见颧嫩红；黄主心，心（血）虚易见面色萎黄……西汉的仓公就遵此而行诊治。

《黄帝内经·灵枢·五色》又着重讲了五色面诊。曰："五色独决于明堂"，"明堂者鼻也，阙者（印堂）眉间，庭（前额）者颜也，蕃者颊侧也，蔽者耳门也，其间欲方大，去之十步，皆见于外，如是者寿必中百岁"。"明堂骨高似起，平以直，……明堂润泽以清，……"是谓佳相，寿长而无疾。此等诊法，既可归入医技，亦可纳入相术。至少，后世相术从《黄帝内经·灵枢·五色》、《黄帝内经·灵枢·骨度》等中获得了直接的理论依据。区别仅仅在于后世相术专著，如《神相水镜集》、《神相全编》等借相面概论人之寿夭祸福，更大谈凶吉官运财运，其命理色彩

常占主导。有些论述，医家与相术却不分你我，如《神相全编》“额大而方，至老吉昌”，与《灵枢·五色》的“其间欲方大，……如是者寿必中百岁”之论，难分伯仲。也许，《神相全编》承启了医经旨意吧，大多数医家借望诊以释康健病弱，但一些医著中，此法也有其他重要作用。喻昌《医门法律》“望色论”中便大谈：“人之五官百骸，赅而存者，神居之耳。色者神之旗也，神旺则色旺；帝王之色，龙文凤彩。神仙之色，岳翠山光。荣华之色，珠明玉润。寿荀之色，柏古松苍。乃至贫夭之色，重浊晦滞，枯索垩黧，莫不显呈于面。”①

我们知道，大凡中国传统文化都离不开阴阳五行这个门道，作为与巫技、相术复合在一起的相医术也如此，而以人的肤色为主，结合体形体态、秉性气质等划分的五大基型和二十个亚型的阴阳二十五种人，则更显示出巫、相、医三结合的韵味。

五大基型区分为阴阳、五行两大体系。

第一，阴阳体系。

1　太阴型人　其生理特质是：阴血浊，卫气涩，阴阳不和，缓经厚皮。心理特征是：贪而不仁，表面谦虚正经，内心城府很深，好得而恶失，喜怒不形于色，坐看别人成败，然后决定自己的动向。体表形态为面色阴沉暗黑，双目时常下视，身体长大，却卑躬屈膝，故作姿态，膝盖弯曲似不能直立，却并非患有佝偻病。

2　少阴型人　其生理特质是：胃小肠大，六腑不调顺，阳明脉小而太阳脉大。心理特征是：贪图小利，常存害人之心，见

① 喻昌《医门法律》，上海科学技术出版社1983年版，第1页。

到别人有失，自己心里好像得到了什么满足；见到人家有获，反而感到气愤，心怀嫉妒，对人毫无感情。体表形态为貌似清高、行动鬼祟，偷偷摸摸，站立时躁动不安，行动时又像俯伏着不能直立一样。

3　阴阳和平型人　其生理特质是：阴阳之气和谐，血脉调顺。心理特征是：不介意个人名利，心境安宁而无所畏惧，没有贪欲、妄想和过分欢欣，遇事不与人争，善于适应时令，能以德来感化人。体表形态为从容稳重，举止大方，态度严肃，品行端正，目光慈祥，乐观开朗，胸怀坦荡，作风光明磊落。

4　太阳型人　生理特质是：多阳而无阴。心理特征是：过于自信，好意气用事，爱高谈阔论，空话、大话连篇，好高骛远，且庸俗平常，又不知悔改。体表形态为挺胸凸肚，好像身躯向后反张而两膝曲折的样子。

5　少阳型人　其生理特质是：经脉小而络脉大，血在身中而气似乎已外泄。心理特征是：很有自尊心，爱慕虚荣，善于交际，不愿默默无闻，稍得小小官位便自我炫耀。体表形态为站立时爱仰头，走路时则好摇晃，喜欢把两臂两肘反挽在背后。

第二，五行体系。

1　木形之人　一般具有类似木气生发之性的特点。其生理的外在显示是：皮肤苍（青）色，头小，面长，肩背宽大，身体挺直，手足纤小。个性特征是：颇有才智，好用心机，体力不强，多忧劳于事物。此类个性又可再细分为五小型：上角之人安稳持重而雍容自得；大角之人谦让优柔；左角之人柔顺随和；钛角之人自强上进；判角之人刚正不阿。

2　火形之人　一般具有类似火气阳热之性的特点。其生理的外在显示是：皮肤赤色，齿本宽露，脸面和头瘦小，肩背髀腹匀称美好，手足小，步履急速，走路时身摇。个性特征是：有气魄，轻财物，多忧虑，对事物敏锐，性情急躁。此类个性也可细分为五种：上征之人讲求实效，认识深刻；质征之人光明正大，明白事理；少征之人多疑善虑；右征之人勇猛，不甘落后；判征之人乐观自得，无忧无虑。

3　土形之人　一般具有类似土气生化之性的特点。其生理的外在显示是：肤色黄，面圆头大，肩背丰满，腿部健壮，手足小，肌肉丰满，全身匀称，步履稳重。个性特征是：心神安定，不争逐权势，善与人相处。此类个性也可细分为五种：上宫之人诚恳而忠厚；大宫之人平和柔顺；加宫之人神情喜悦；少宫之人圆滑婉转；左宫之人端庄持重。

4　金形之人　一般具有似金气清肃收敛之性的特点。其生理的外在显示是：肤色白，面方头小，小肩背，小腹，小手足，足跟坚壮，行动轻快。个性特证是：禀性廉洁，性情急躁，举动猛悍刚强。此类个性也可细分为五种：上商之人坚韧刚毅；钛商之人廉洁自守；右商之人舒缓潇洒；大商之人善于明察是非；少商之人威严而庄重。

5　水形之人　一般有类似水气润下之性的特点。其生理的外在显示是：肤色黑，面多皱纹，大头宽颐，两肩狭小，腹部大，手足喜动，走路晃身，下尻和脊背部较长。个性特征是：对人既不恭敬又不畏惧，善于欺诈。此类个性也可分为五种：上羽之人人格卑下；大羽之人神情自得；少羽之人郁闷内向；众羽之人文静廉洁；桎羽之人安然少动。

二十个亚型类的划分见下表：

五音	类　　属	态　度	外　部　表　现
大角	左足少阳胆经之上	柔和退让	血气盛则髯须长而美，血气少则髯须短而美
左角	右足少阳胆经之下	顺从随和	足胫部汗毛长而美
钛角	右足少阳胆经之上	进取向上	血气盛则髯长而美，血气少则髯短而美
判角	左足少阳胆经之下	正直不阿	足胫部汗毛长而美
质征	左手太阳小肠经之上	光明正大	多胡须，血气盛则面部平而多肉，血气少则面部瘦削而黑
少征	右手太阳小肠经之下	多疑	血气盛则手掌肉满，血气少则手掌瘦削不温
右征	右手太阳小肠经之上	踊跃向上	多胡须，血气盛则面部平而多肉，血气少则面部瘦削而黑
质判	左手太阳小肠经之下	怡然自得	血气盛则手掌肉满，血气少则手掌瘦削不温
大宫	左足阳明胃经之上	婉转和顺	须髯美而长
加宫	左足阳明胃经之下	乐观多悦	胸腹部毫毛较多
少宫	右足阳明胃经之上	圆润婉转	须髯多而美
左宫	右足阳明胃经之下	坚定有毅力	胸腹部毫毛较多
钛商	左手阳明大肠经之上	廉洁自好	血气盛则髭须美
左商	左手阳明大肠经之下	潇洒倜傥	腋毛丰美
右商	右手阳明大肠经之上	明察是非	血气盛则髭须美
少商	右手阳明大肠经之下	庄重严肃	腋毛丰美
大羽	右足太阳膀胱经之上	洋洋自得	血气盛则眉毛浓美

五音	类属	态度	外部表现
少羽	左足太阳膀胱经之下	郁闷不舒	足跟坚实，如血气不足，则多转筋和足跟痛
众羽	右足太阳膀胱经之下	文静	足跟坚实，如血气不足，则多转筋和足跟痛
桎羽	左足太阳膀胱经之上	舒缓安闲	血气盛则眉毛浓美

这是阴阳二十五种人的中医分类法，下面再略举一些相医术的技艺。

第一，相生。相术从医，认为禀气成孕，阳盛为男，阴盛为女。生育的多寡、顺逆也可以从母亲的形象气色中表现出来：乳头大而黑者多子，小而白者绝嗣；腰细者无子；唇多纹者多子；寿上发黄者母子平安；人中有靥者产厄；有纹者难产。（临产前，一要命门红紫，二要双眼光彩，三要耳有白光，四要声音清亮，方为顺产。一忌命宫、天庭起暗色，二忌面多青光、耳暗如濛，三忌唇青口角暗，四忌音哑眼无神，不然便产危。）所产下孩子的身体健康状况也可事先从母亲的虎口中看出来：虎口筋纹暗，青点点，青筋暴露，产下的孩子体格强壮而且走路极早；青纹不足，则其子行动较迟；浮筋不正，则其子难养；纹筋相交，其子必死。

第二，相死。中医运气学认为"五运属阴、守于地内，六气属阳，周于天外。其化生于人也，五运化生五脏，属内；六气化生六腑、十二经，属外。其病变于人也，五运内变，病于五脏，甚则兼外；六气外变，病于六腑，十二经，甚则入内，内外变极，然后死也。"[1] 相术深得医学关于生命运气说之神韵，可以通过

---

[1] 转引自程士德主编《内经讲义》，上海科技出版社 1984 年版，第 184 页。

看气知人生死：左右鼻孔黑气横过如虚气的叫"垂起休废"，不出六日死；口四边有白色旋绕的叫"守魂休废"，七十日内死；凡人额上忽有气如尘抹过一样的叫"医无休废"，六十日内死；颐下拂拂如尘起，行连脖颈的叫"缠命休废"，八十日内死；左右眼下如尘，又出现黑气的叫"灵光休废"，一年内死；鼻上忽忽如尘起或粉涂的叫"理狱休废"，三年内死。

当然这种"休废"说只为相士的某家之言，有的相士虽不用这种术语，然望气卜死的依据大致相同。如相气色者认为，病人目冥冥妄视而舌卷缩者，称之为"心炤"，当日死；色惨黄，唇青短缩者，称之为"脾绝"，不出十日死；齿牙干焦，耳黑而聋者，称之为"肾绝"，口张不合，眼睛反恶者，称之为"肝绝"，肌肤枯槁、鼻黑孔露者，称之为"肺绝"，均不出旬日死；凡目下五色并起者，不出十日死；发直干脆无泽者，不出半月死；面色忽如马肝，望如青黑者，不出三日死。

另外，病人眼有神者生，气脱者死；气正者生，悲啼者死；黑气如散者生，聚者死；黄仁如浮云者生，黑气入于目者死；人中润者生，干枯者死。当然，相气色说决不限于以上这些，然而凡此种种均颇有几分道理，似乎都能从中医学的典籍中找到根据。

第三，相体。对人体的看相名目很多，这里我们就相术对人体的三才三停论，作一番具体的描述。所谓三才：1.额为天，欲阔而圆，名曰有天着贵；2.鼻为人，欲旺而齐，名曰有人者寿；3.颏为地，欲方而阔，名曰有地者富。所谓三停：1.发际至印堂为上府，是初主；2.自山根至准头为中府，是中主；3.自人中至地阁为下府，是末主。自发际至眉为上停，眉至准头为中停，准头至地阁为下停。上停长，老吉昌；中停长，近君王；下停

长，少吉祥。三停平等，富贵荣华；三停不均，孤夭贫贱。

除了面相三停外，还有身相三停：头为上停，身长大而头短小者一生贫贱。自肩至腰为中停，要相称，短而无寿，长则贫；腰软而坐俱动者，无力而无寿。自腰至足为下停，要与上停齐而不欲长，长则多病。如果一个人上、中、下三停，长大短小不齐，那么此人就命短，而一身三停相称为佳。相传古时燕山有一富豪叫窦禹钧，四十无子，听说有一老道相术如神，于是请他看相。老道说："看你的面相，面上三停额阔鼻丰颏圆，身上三停头称肢配，身长腰直足短掌方，是有根气的人，但是悬针破印，眼下青黑，面如蒙尘，耳轮干枯，这是无子不寿的表候，只要你修行变相，则能转祸为祥。"于是窦禹钧乐善不倦，后果然五子荣显，寿高百岁。(《神相验证百条》)

当然，相医术远不止这些，这里不再一一赘述。随着历史的发展和进步，医学和相学最终以各自不同的文化形态和生存价值延展下去。但是由于"先天"的契合和后天的"遗传"使得两者的繁衍中始终显露着形影相随的你中有我、我中有你的特征，这也是中国医俗文化中一个不可缺少的重要方面。

第五节　灵物崇拜、祈神行礼的求子术

男女媾和，十月怀胎，一朝分娩，这是人类生命运动的一般规律和顺序，然而自古以来违背此规律的却多有发生。这种现象在原始的初民中直接关系到种族灭绝的威胁(由于生产力低下、原始初民必须以增加人口来对付各种自然灾害对人的侵袭)，跨人文明社会的门槛后，则为"不孝有三，无后为大"的传统观念所不容了。因此，求子术就在远古的过去与巫术、

医技杂糅在一起，一直沿袭下来，直到今天，许多开化尚晚的民族和相对封闭的地区仍在流行。

从远古至今，在我国各地存在着形式诸多的求子术，概括起来大致有以下四大类。

第一类为灵物求子。据考证，它与巫术有着直接的关系，是古代中国人同形相类、比附求真思想的体现。

我们知道，凡是被崇拜的灵物总有一种具体的物象，而只要这种物象合乎男女交媾，十月怀胎，一朝分娩的形态，就被认为可以用来求子生育。石头是古人生殖崇拜最广为流行的灵物。我们知道，人类的整个原始社会都以“石器时代”命名，人类的诞生与发展和石头间的密切关系在此命名中获得了最精辟准确的概括。在中华各民族的有关人类或种族起源的神话传说里，石头是公共认同范围最广的始祖神形象。如被认为是中华民族祖先之一的尧，据说就是石头的后代，据纬书《春秋合诚图》载，某日“天大雷电，有血流润大石之中，生庆都”，二十年后，又在“奄然阴风”的自然条件下，“赤龙与庆都合，有娠而生尧。”这样追溯本初，其外祖母是“大石”。此外，《艺文类聚》卷六引《随巢子》中，又有“禹产于昆石，启生于石”之说，是禹与启父子两代均由石头所生的证明。河南登封县崇福宫东面，至今还矗立着一块巨大的“启母石”，似乎要为人类乃石头所生的初民原始生殖观念提供一个永久的证据。

以后，古人对石头崇拜的形式也多种多样。

首先人们通常把形状似男女生殖器的石头当作生殖神灵崇拜。广东罗浮山有所谓“阴阳谷”，阳谷是一块状如男根的石头，石头裂缝中有泉水涓涓而出；阴谷是一块状如女阴的石头，周围芳草萋萋。旧时每逢夏历正月初一，总有许多经年不

育的妇女来此膜拜，并用瓢在阳谷盛水，然后灌于阴谷，以为可以通过这种模拟授精的方式使自己怀孕。

湖南永县大远瑶乡千家峒，有个石童子石洞，旁边有一根三丈多高的石柱，妇女们纷纷前去求子。云南省剑川鹤庄朵美区的热水塘畔，有一冒水的石笋小峰，当地无子者皆去借祭求子。

状如鸟卵的小石子，也是民间求子风俗中的灵物。如东北、华北一带，旧时妇人每于除夕家祭后，出门在道路上拣一小石藏在不为人见的密处，以为由此可受孕。陕西的旧时习俗是，夏历正月初一早上，妇人出门，拿最初接触到的一块小石头，回家置于夫妇床下，以为可得贵子。

其次，人们通常把形象与男女生殖有关的石洞、石峰等当作生殖神灵崇拜。如《太平寰宇记》载，四川简州有状如女性乳房的玉女灵山，“东北有泉，各有悬崖，腹有石乳房一十七眼，状如人乳流下，土人呼为玉华池。每三月上巳，有乞子者，漉得石即是男，瓦即是女，自古有验”。诸如此类状似男根、女阴或乳房之类石块的膜拜习俗，不仅存在于汉族，也普见于少数民族的乞子习俗中。再如湖南洛塔有座山酷似仰睡的女子，上面的两个小峰像女子的两个乳房，山下有个石洞，代表女人的阴部，当地不孕妇女必去求子。四川木里县大坝乡有个洞叫做“鸡儿洞”，当地的摩梭人和普米族妇女常去那儿烧香、敬神以祈子。

再次，人们通常把过程似男女交媾的与石头有关的形状，当作生殖神灵崇拜。

再进一步，便是通过对男女性行为的模仿来求子。云南省宁蒗县普米族的求子仪式是这样的：不孕妇女先到阿布流沟

山中的“移木洞”去祈育，祈育妇女要下到石洞中的水塘里去洗个澡；然后出洞转到“久木鲁”（即石祖）下面，接过巫师作过法的管子，一头由祈育妇女衔在嘴上，一头插进“久木鲁”旁的凹坑水眼里，让祈育者吮吸泉水三次，称之为“哈吉”。喝过“哈吉”，求育妇女提起裙子，到“久木鲁”的小石笋上坐一坐，称为“挪窝”。喝水、泼水、坐石笋等，都是男女交合中射精和受精的模仿。湖南常宁县东桥乡有一个凹形岩洞，叫做倖注子洞，不孕妇女常常往返数十里去求子。求子妇女先烧香焚纸，跪拜祭祀石洞，然后用竹竿或木杆插进洞里上下抽动，最后喝洞边的甘水，以便得子。这些仪式，都是通过接触灵物，并模仿男女交配过程来达到目的的。

我们知道，在整个生育过程中，最明显的特征是女性腹部的隆起与阴部的娩出。古人观察到了这点，他们将母体（阴性）神秘为生育神，并直观地认为凡是空的具有容纳性的除石洞以外的物体如树洞、瓦钵之类，也具有相同的生殖功能。传说中佐商灭夏的大臣伊尹，就是从桑树的空洞中产出的，《吕氏春秋·本味》云：“有先氏好采桑，得婴儿于空桑之中，献与其君，其君令烰人养子。”于是出现了崇拜这类象征物的求子术。

另外，还有许多灵物可以用来作生殖崇拜。

其一，如麒麟崇拜。

麒麟在古人的心目中为吉祥仁义之兽，胡朴安《中华全国风俗志》记载的江苏淮安风俗是这样的：

“旧历元宵节后，二月二以前，此十数日间，有所谓送子者焉，此事亦系亲友之所为。盖凡老年无子，及成婚多年而无所育者，亲友知其盼子心切，咸乐送之。然所送者非人，乃一纸糊

之小红灯耳。间有用砖代者，此砖须取自东门处麒麟桥塊，无则无效，盖取麒麟送子意也。”“灯”、“丁”音近，“灯”即“丁”也。

其二，如鲤鱼崇拜。

江浙一带流行一种叫“鲤鱼撒子”的习俗，妇女在走出轿门时，撒铜钱于地，以此求子。因为鱼在中华民族的观念里经常作为丰收、繁衍和生命的象征。民间故事里经常有“鱼戏莲”、“鱼钻莲”表达男女性爱与情爱，正可看作这一观念的直接现实，此类习俗通过对鱼类交配过程的模仿，希望获得如鱼一样的繁衍能力。

其三，如鸡崇拜。

延安、榆林的青年男女嫁娶时，必手提公、母鸡各一，至今沿袭不废。结婚为什么要用鸡？一是鸡具有较强的生殖能力，二是与古代鸟崇拜有关。鸟在中国历史上曾作为某些部落的图腾，商族的图腾就是玄鸟；此外，鸟又是男性生殖器的代称。这种风俗在台湾等地也有流行。

第二类为祈神求子。这种求子术是巫术礼仪与宗教行为的结合，其中较多地包括了祈请、供奉、许愿等祀神仪式。这类求子法包括偷娃娃、拴娃娃等，而所祀之神有碧霞元君、送子观音、金花娘娘、妈祖神等。如《中华全国风俗志》中说：

安徽寿县流行一种偷泥孩习俗。每逢阴历“三月十五日，烧四顶山香。山在八公山东北、离城厢约七里余，山上有庙宇数十间，塑女神曰碧霞元君，俗称泰山奶奶。奶奶殿侧有一殿，也塑有一尊女神，叫送子娘娘。庙祝多买泥孩放在佛座上，供人抱取。香火道人守之，凡见抱取泥孩者必向之索钱，谓之喜钱。抱泥孩子，谓之偷孩。若偷子之人果以神助而得子，则须买泥孩，为之披红挂彩，鼓乐而送之原处，谓之还子。”

此书中还记载了青浦黄渡镇有一种偷绣鞋的风俗："青浦黄渡镇妇女之无子者，必往镇东祖师堂之送子观音前烧香祷告，并暗中将送子观音之绣花鞋偷去一只，云即能生子。惟生子之后，须继给与送子观音为干儿子也。或遇有生子人家之三朝或六朝、祭天生婆婆之红蛋，能偷而食，亦能生子。生子之人家，三朝或六朝、祭天生婆婆以后，焚锭送出时，如有无子者，可命送至其家之门首，云系送儿子来也。"

再如江西新建县西北有座"梦山"，山上有送子娘娘庙，凡婚后不孕的妇女都可以来此祭祀求吉梦，以求怀孕。

第三类为一般民间的一些求子习俗。

其一，娱乐式。如摸秋求子等习俗突出了民俗中喜庆游艺色彩。在安徽一些地方，流传着这样的习俗：中秋节晚间取出一只冬瓜，刷去白灰，在冬瓜的下端抠出小眼，灌入溺水，用红辣椒塞住小眼，由送子娘娘抱在怀里，送至新婚夫妻或不育夫妻的家里恭喜道贺以后，便将冬瓜塞进主人的怀里，抽掉红辣椒，污臭的溺水便撒在女主人身上，接着便有人学着婴儿呜呜哇哇的哭闹声，逗得满堂大笑不止。女主人收下瓜以后，马上端出瓜果、糖、月饼招待客人，酬谢客人殷殷送子美意。整个过程，也是对生命从受孕到诞生过程的模仿。

北京还有一种摸钉习俗，与摸秋相似。每当正月十五或十六，城中妇女多离家上街，进行摸钉活动。摸钉即用手摸城门上的铜钉，一般认为钉为男性生殖器的象征，而且"钉"、"丁"同音，"丁"即为男子。一般妇女是出于游乐，取个吉利，如摸不到不过稍感遗憾；但求子者非摸到不可，其原始意义正在求子中的生殖崇拜。

其二，祝福式。旧时汉族曾流行赠石榴祝福多子的习俗，

这是因为石榴具有多子的特征。《北齐书·魏收传》载：安德王到李妃娘家赴宴，李氏之母宋氏送他两只石榴，他不知其意。太子对魏收说："石榴房中多子，王新婚，妃母欲子孙众多。"安德王悦而纳之，并赐美锦两匹。唐宋时此风已很盛行，旧时民间到处可见的"榴开百子"图，就是这一风俗的反映。

另外，民间流行的各种祝福语及新春对联中，也常有祝福多子多孙、子孙满堂的内容。"红梅结百子，绿竹又生笋"这副对联，就很典型。这种企图利用语言达到目的的想法，其实是原始巫术思维的残余，原始人认为事物的名称与事物本身有着各种各样的联系，所以"语言一经说出，便算达到目的。"这种语言迷信，在中国社会影响特深，如避讳、讨口彩及某些禁忌等都与这一迷信有关。

近代某些汉族地区在婚礼中流行着吃子孙饽饽的习俗。在新郎新娘举行合欢礼后，各挟一个由女家包制、在男家蒸煮的半生半熟的饺子吃，一旁还站着一个男孩，发问："生不生？"新娘必须回答："生。"饺子谐音"交子"、"早子"，"生"取生育之意，半生饺子谐音"早交子"、"早生子"。湖南等地在春节期间，家家户户接待客人摆出的点心中都有一盘枣子，一盘花生，一盘桂圆和一盘瓜子，这四样点心即含"早生贵子"的意思。

由上而知，中国古代的求子术与求灵拜神的巫术结合在一起是显而易见的，为什么说与医术也相关呢？这是因为，首先，古时求灵拜神的主持者，本身就是集巫、医等术的"权威人物"，他们的动作和声音都是通神明、交鬼神的，他们的法术从某种意义上来讲就是医术。第二，求子者除了要执行某种行为、仪式外，往往同时辅之药物，方能大显神灵。有的作为灵物同时供奉，有的吞服下肚，以求内外应接。据说祈祭时的香灰

就同时是一味药，非常有灵性。

求子的方式古来多种多样，如《金瓶梅词话》就用文学性语言描绘过明代求子术的一些情景。此书第二十一回里说：因为潘金莲挑唆，西门庆和吴月娘有隙，一日西门庆自丽春院中回家甚晚，来到后边仪门首时却无意中发现吴月娘在为他祈子。“只见丫环小玉放毕香桌儿，少顷，月娘整衣出房，向天井内满炉炷了香，望空深深礼拜，说道：‘妾身吴氏，作配西门，奈因夫主流恋烟花，中年无子，妾等妻妾六人，俱无所出，缺少坟首拜扫之人。妾夙夜忧心，恐无所托。是以瞒着儿夫，发心每逢夜于星月之下，祝赞三光。要祈保佑儿夫，早早回心，弃却繁华，齐心家事，不拘妾等六人之中，早见嗣息，以为终身之计，乃妾之素愿也。’”原来自西门庆和吴月娘反目不说话以来，她每月吃斋三次，逢拜斗，夜夜焚香，祝祷苍穹，保佑生子。

第六节　江湖郎中的奇技异术

所谓江湖郎中，专指云游四方，以给人治病疗疾为生的操医者。

中国古代的许多名医，如扁鹊、华佗、孙思邈等，都曾做过云游四方，替人治病疗疾的江湖郎中。然而不知什么时候起，江湖郎中成了贬义词，指那些来去无踪，以欺诈之术为人看病的“卖狗皮膏药者”。当然，客观地讲有些江湖郎中也确实是有一定医技、医术的医家，只不过泥沙俱下，鱼龙混杂，上当受骗者不在少数，因此使江湖郎中的名声日趋见坏，难以正名。

江湖郎中之所以难以使人相信，其中一个重要的原因，就是他们所操的医技、医术多与传统的巫术有关，且来去无踪，

难有回复。因此考察一下流传于民间与治病疗疾有关的奇技异术，对我们认识江湖郎中大有益处。

第一，祛鬼招魂。这类医技、医术基本以巫术的形式表现，多与鬼神、灵魂相关。

葛洪在《抱朴子·地真》中说："欲得通神，当金水分形，形分则自见其身中之三魂七魄。"这是道教的观点，中医术中对"三魂七魄"则有不同看法，宋人俞琰《席上腐谈》卷上中说："医家谓肝属东方木而藏'魂'，肺属西方金而藏'魄'。道家乃有'三魂七魄'之说，'魂'果有三，'魄'果有七乎？非也。盖九宫数三居左，七居右也。白玉蟾'三龙四虎'之说亦犹是，盖《太玄》以三为木，四为金也。"这里用"八卦九宫"的木、金之"数"来解释"三"和"七"，以喻中医"魂魄"说，也可算是一家之言。

古时人们认为，人在某些特殊的情况下，如大病未愈、鬼祟作怪、敌人施术、梦游不醒等，也会失魂，特别是小孩，由于血肉未固，失魂的可能就更大。每当失魂，便要进行招魂。如当小孩有了疾病或晚上吵闹时，人们常常认为是失魂了，于是便要进行喊魂。

假如孩子的疾病比较厉害，且又从算命先生那里得来了不祥的消息，那便不是母亲的叫魂所可为的，非请巫师（端公、神婆等）来作法，祛除恶鬼，招回灵魂。

如旧时江西赣南一带小孩有病，说是冲撞了七姑奶奶，要由几个上了年纪的妇女去"喊夜"。"喊夜"的时候要提敬神的篮子，篮子里放着三牲和酒，加上纸衣、纸伞各七件，于傍晚到野外的桥头或河边，有的则在七姑庙，将纸衣、纸伞焚烧，再由一妇人朝敬神的地方用捞鱼的捞子一捞，速用胸前围裙将捞子包起，表示魂已装在兜里，然后几个人一路喊到家里。小孩

的父母则早站在大门口等候，“喊夜人”一到，马上接应“××回来了！”一起边喊边进小孩的住房，并将围裙里的捞子拿出向小孩身上倾侧，然后对小孩非常轻松地说：“回来了，回来了！”意思是说魂已收回。

活人如此，死人也可以起死回生。

“回骸起死”法就是一种让死人再生、枯骨生肉的方法。《太上洞玄灵宝灭度五炼生尸妙经》载元始天尊说经，里面有所谓“白骨受气，朽尸还魂”之说，又有“玄灵哺饴，五气玉滋，精光充溢，炼饬形骸，骨芳肉香，亿劫不厌”一类玄妙的话。这种巫医术，龚斌在其著作《鬼神奇境》中有较详细的介绍：

照道教的说法，鬼属阴，女鬼为阴中之阴，所以必须得到男子精气的补充，才能朽尸还魂。太阴炼形和回骸起死的“原理”完全相同，即通过阴阳互补生成新的、更高层次的结果，这是先秦阴阳二气学说的后世最为怪诞的变种。

用符箓治病，也是与鬼神有关的一种巫医术，由来已久。三国时代的张鲁就以符水为百姓治病；唐朝太医属下设有咒禁师，专用画符念咒的方法治病驱邪。

符咒治病的方法很多，有包治百病、一劳永逸，有对症下药、各个击破的，不一而足。

例如有一种理百病符，就是包治百病的，如果肯虔心服食，据说还能成仙。这种符必须每天早上吞服，同时念咒曰：“天之所育，地之所成，上受神符，可以长生，仙人辅己，玉女佐形，二十八宿，上升天廷，五色变化，黑马赤青，中央黄帝，与己合并，神符所行，以制万灵，奸邪凶恶，一切灭形。”只要诚心念咒服符，坚持不懈，便能百病不生。

唐代医学家孙思邈在其著作《千金翼方禁空》中，记录了

一种“禁唾恶哈毒法咒语”，云：“百药之长，不如吾之膏唾；吾仰天唾杀飞鸟，唾南山之木，木为之折；唾北山之石，石为之裂；唾北方之水，水为之竭；唾百虫之毒，毒自消灭；唾百疮之毒，生肌断血，连筋续骨，肌肉充实。”而《备急千金方》中，又有一种叫“止血咒”，专门用来对付血流不止。其咒曰：“某甲今日不良，为某所伤，上告天皇，下告地皇，清血莫出，浊血莫扬。良药百裹，不如熟唾。日二七通，唾之即止。”

另外，画符的过程是相当复杂和神秘的。动手之前，首先要念“画符咒”，帮助人进入一种类似气功的状态。该咒如下：

天笔灵灵，神笔合神，写神神至，写鬼灭形，上请有敕，化鬼微神，土宿真煞，速降威灵，急急如律令。

在念咒的过程中，暗想天地之神气已经降临笔端，然后收摄心神，进入状态——

收视返听，摄念存思，心若太虚，内外贞白，元始即我，我即元始，意到运笔，一气呵成。

同其他巫医术一样，符咒无疑存在某种欺骗性，过去一些巫医治疗小儿急性腮腺炎时，常用毛笔蘸墨画符于患处，并念动咒语，说来也怪，病竟会慢慢好起来。经过现代中医的分析研究，发现其墨汁是用草药“青黛”调制的，而“青黛”具有清热解毒的作用，因此这种画符治病其实只是外涂药物而已，但患者与患者家属不知究竟，便以为是符神验了。

第二，算命测字。这类医技、医术其巫术迷信色彩甚浓。

先看“八字推命”。它是通过推论某个人的生辰八字所代表的禀受之气的不同特点，算出他的疾病情况。此术认为，一个人的四柱上下五行之气和谐畅达便身体健康、安然无恙；若四柱的五行之气战克不和，偏枯偏旺，都会形成相应的疾病。

八字中的五行即是该人身五脏的反映，疾病同命中的六神关系密切，其观察法则是“疾病即忌神”。凡克我、生我、泄我过度或破坏中和、加剧偏胜的忌神，都提示“我”会生的疾病。

假如甲日生人，命中庚金七煞克身厉害，就主其人患肠病可能性大，程度轻者为肠功能紊乱、炎症等状，剧者恐是肠癌。又如甲日生人，四柱中木气甚旺，却又见壬水来生，此壬水偏印即是忌神，其情提示其人恐怕要生泌尿系统疾病，剧者为膀胱症；此命若易以癸水，则提示患肾病，但此时癸水为祟不若壬水，因它生甲水之力小于壬水。又如癸日生人，己土七煞克身凶险，赖柱中有乙木食神制助，运行若见辛金枭神克杀食神，此时则提示严重疾病信息，应当考虑肺部疾病，其次是脾病。《金瓶梅词话》中吴神仙为西门庆推八字，根据他的八字中不宜“阴水太多”的忌讳，断言他“不出六六之年，主有呕血流脓之灾，骨瘦形衰之病。”而西门庆行运至三十七岁，为甲子，子中有癸阳水，正好犯了大忌，所以就大祸临头了。

所谓测字治病术，从总体上来说就是借用了中国文字的六书——指事、象形、形声、会意、转注、假借的含义，加以引申或者说是肢解、扩大而形成自己的一套，其目的还是为了把所测的字与所判断的疾病联系起来。

有一则巧妙地运用引申法的测字故事：一天，有人指天上飞过的鸟问测字者家中的吉凶，这位测字者说：“尊夫人病了。”其人大为惊吓，问：“我妻原有病，不知近日如何？”测字者回答说：“马上回家，你妻病重，危在旦夕，恐性命难保，不日即有信至。”其人问他原委，测字者说：“鸟属禽，禽由内、人、凶三字组成，故知你妻病危，鸟字无口，病难好，飞过之鸟，音必速。”

在这里，测字者采用了引申法，通过“鸟属禽”的转义，将鸟引申到禽上，再将禽字拆解成“内、人、凶(“凶”字的俗字)”，以此来推测求测人妻的病情。

再如有一个病人写了一个“申”字去测字，测字者见了后就告诉其家人：“字中带燥笔，丹田既燥，必死无疑，不过明申时。”测字者是这样来测的：燥笔表明写字时人心神不定，笔画零乱，“申”字去掉中间一竖的两端，便成“田”字，引申至人体的“丹田”，丹田之燥，预示其人必死。这种减笔测字法，在测字术中也是很常用的。

有人写了一个“病”字去测病，测字者见后，对他说：“无妨，丙属火，逢土日泄其气，可愈。”在这里，测者用“病”字转注成第三声的“丙”字，“丙”在阴阳五行中属火，火生土，到了土日泄其气，病就可以好了。

这种用转注法拓宽了原字的意义，可以为测字者随机应变提供条件，扩大测字的成功概率。

唐朝初期的袁天纲是有名的术数家，算命测字行家，绝到能断自己的生死。据说袁天纲去世前数月，曾对别人说起自己气数将于该年四月终结。届时，袁氏果然于四月无疾而终，成为中国古代术数家中惟一能精确推断自己死期的人物。

第三，签占择日。这类医技、医术，多与天文、历法相关，其中亦包蕴着不少的巫术迷信成分。

签占术究竟产生于何时，史无明文。清代赵翼在《陔余丛考》中据顾仲恭《竹签传》认为：“神前设签，起于唐世也。”从现有的文献资料看，最晚在唐末五代的时候已经有神庙灵签的设置。南宋以后，签占术进入迅速发展阶段。由于签占是在寺庙中进行的，所以各种类型的寺庙都有自己的签占。

签占的内容很多，其中专有一种药签就是用来为人治病疗疾的，如华佗签、医灵大帝签等等。所谓“药签”也就是药方，这其中既有一些传统巫术的成分，也含有一些中医的成分。如“医灵大帝药签”的三十一签是“神茶圣水，明日又求签”；三十四签是“青布五寸，茶叶二钱”；三十六签是“杏仁二钱（炒黑），龙口茶一盅”。如“华佗药签”的二十三签是“人乳一钱，陈米一勺，水煎服”；二十四签是“男用女带，女用男带，贴肉者佳，煎汤服”；二十九签是“用水大浴，自头至足，洗浴三次，自调多福”；六十二签是“梁上尘一钱，黄酒一盅，煎透服”；七十签是“闺女拭经布，煎汤熨患处，洗好为度”。这些属于巫术之流的。“吕祖药签”的药方则是一些稍微懂点医术的人开的，且又分男科、妇科、外科、内科、儿科、目科六种。试举例如下：

妇科，第九十七签：

野树无霞欲断光，青山黄叶永飘飏。无非借此岚中意，笙吹歌舞送湘洋。

茯苓二钱，陈麦草二钱，元参二钱，花粉一钱，知母一钱，红花一钱，桃仁一钱，杏仁一钱，甘草一钱。三剂，再祷。

所谓择日，是另一种求医之术。生老病死是人生发展的自然规律，人食五谷，难免患病，求医看病乃人之常理。古人为了图吉利，使病者早日康复，因此求医看病也要挑个好日子：求医疗病宜天德、月德、天德合、月德合、天赦、月恩、四相、时德、天后、除日、破日、天医、开日、解神、除神；忌月建、平日、死神、收日、满日、闭日、劫煞、灾煞、月煞、月刑、月害、月厌、大时、游祸、天吏、死气、四废、五墓、往亡、未日、每月朔、弦、望日。

云梦秦简《日书》载有治病吉日：阎罗之日，利以弃疾。或上门求医，或请医生进行疗病，其日期也有讲究，《日书》载：凡

有入医，必以岁后；有出医，必以岁前。

我国古敦煌地区，治病往往是在正月旦或月半日进行，同时当地还流行着两种"治病时间表"，如：

正月十五日甲申水破，岁位复治病吉；

二十二日己丑火开，岁对九焦九坎，疗病吉；

二十三日壬辰水除，岁前治病吉；

二十八日丁酉火破，岁前小岁对月虚，治病吉；

二月三日辛丑土开，岁前九焦九坎复治病吉；

六日甲辰火除，岁前治病吉；

十八日丙辰土除，岁前治病吉；

廿四日壬戌水破，岁前九焦九坎煞阴，治病吉；

廿五日癸亥水危，岁前治病吉。

第四，禳解镇邪。这类医技、医术除了大有巫术成分外，还与日常生活密切联系。

禳解本是用巫术手段消除灾难的方法，同时也可以用来消除人的疾病。

如江苏如皋地区有人患了伤风咳嗽的病，就拿红纸写："上洋新到重伤风，一看就成功。"贴在墙上，据说别人一读，病就转移到他身上。汉族地区有很多地方的人吃了中药，将药渣倒在路上，这样做有两种说法，一说让药王验查，医生有没有开错药；一说药渣别人踏后，病即"过"给别人。也有当事者本来想把凶兆转移到别人身上，又觉得这是损人利己的事，于是念咒语把凶兆转移到其他东西身上的。如浙江余姚地区的人在禳解疾病时，往往念这样的咒语："老鸦叫四方，有祸别人当，别人当不起，老鸦自当自，老鸦头上生个大疥疮，膏药用船载，郎中用轿抬，弄得大家没灾悔。"从而将人的疾病转嫁到老

鸦身上。

镇邪就是用“镇物”即“招祥纳福”的吉利物或“去殃除凶”的避邪物，来招致福祥，祛除凶险、灾病，在防病疗疾方面从中国古代流传至今的一些民俗中可见一斑。

如缠五色丝。五色丝又叫“朱索”、“避兵缯”、“长命缕”、“续命缕”、“百索”、“花花绳”等。每当端午节，人们把它缠于手足腕；或用彩丝由金锡成钱锁，挂于脖颈，或扎成人形，插于发髻；或缠纸帛折菱角方，缀于胸前；或缠粽子，相互馈赠。这一习俗大概始于汉代，南朝宋范晔《后汉书》中，已有朱索连桃印饰门户之记载。汉代流行五行阴阳之说，据说五色丝象征五色龙，可驱邪避瘟。

挂老虎索。也是端午节除毒镇邪物。妇女用彩绸制成粽子、辣椒、萝卜、扫帚、簸箕、老虎之类的小饰物，串上彩线，挂在孩子的肩头或胸前，谓之挂“老虎索”，据说可除毒避邪，也作为儿童玩具。

另有一种镇魂方法，也属此类。一般认为，小孩的魂魄是和他的体质一样的脆弱，极易受到伤害的，因此就要采取一些措施，把魂固定住，避免患病或夭折。最普通的镇魂方法，是在孩子的身上加以种种富有控制意味的装饰，例如在初生的小孩的耳根穿一小孔，用金、银、铜等类金属制成耳环模样的东西给他带上，名曰“破相”；其他如孩子头上带的项圈、银链、小锁等，也是镇魂术的一种。更有留“毛头”以镇魂的，便是不给小孩剃头，须俟稍长，且又出于自愿时，方才为他剃去；在剃头时，任孩子要一样东西，做父母的必尽力使之满足，例如玩具或小动物之类。

从以上介绍的充满巫术气息的奇技异术来看，只要行医

卖药的江湖郎中悉心地了解掌握几手的话，就足够能“恩赐”百姓，“造福”天下了。当然对江湖郎中来说，无论是褒还是贬，他总是一个历史的事实，如果说一句公允的话，在生产力水平极其低下，且疆土辽阔、人口众多的古代中国，江湖郎中确实为广大百姓的治病疗疾起到了很大的作用。

客观地说，江湖郎中为人治病疗疾的奇技异术远不止以上这些，下面我们不妨再从一些治病的用物上略作一些介绍。

其一，水可以治病、招魂，特别是经过特定条件处理的水，有治病神效。如巫祝之流在水面上画过符箓后，称“符水”，或以清水祭神并加祝祷后，称“咒水”、“神水”、“圣水”等，皆能疗疾。天上下雨，以器皿接取后，谓“无根水”，用之煎药有效。此外，小孩生病不愈，乃魂魄走失所致，也可借水的法力召回。如“过水”之法，是于夜半焚香祝祷后，再抱上病孩，偷偷寻一条小河趟过，再上岸时，魂已归体，病可愈。再如“叫魂”之法，是于天黑后端清水一碗，出门去沿路呼唤，视水中起泡，便是魂已归附，端碗回家放在病童枕边，病可愈，等等。

其二，灰可以驱毒治病。早在《周礼·秋官》中，就有“赤龙氏掌除墙屋，以蜃炭攻之，以灰洒毒之”等制度，也就是用灰来攻除虫豸。古时，有些地方还有给小孩鼻尖上抹锅灰的习俗，据说也是为了压邪逐祟。

其三，小豆可以避瘟疫。如《杂五行书》云：“常以正月旦，亦以月半，以麻子二七颗，赤小豆七枚置井中，辟疫病甚灵验。正月七日、七月七日，男吞赤小豆七颗，女吞十四枚，经年无病，令疫病不相染”。显然，这种有岁时讲究、男女区分等条件的小豆施灵术，并不是药物上的观念。再如《岁时广记》曰：“立秋日，以秋水吞赤小豆七十粒，止赤白痢疾”，其理相同。

其四，艾被认为是超凡的医药物，已为广大百姓所接受。《孟子》中就有“七年之病，求三年之艾”的说法。《荆楚岁时记》讲得更神乎其神，说每逢夏历五月五日鸡未鸣时，采集长得酷似人形的艾草为灸，肯定灵验。

从中国传统医学角度来看，艾可供医用和药用，医家取艾叶背面的白色丝状毛制成“艾绒”，供针灸用；艾草可杀虫和防治植物病害；枝叶熏烟，能驱蚊蝇。艾的这些医药用途，开辟了古人对其认识逐渐神秘化的渠道，历经各种传说的积累，便在古人观念中增生了辟邪禳灾等多种功力。在《汉武帝内传》里，它已获得了神草的地位；在南朝孔播之的《艾赋》、《艾赞》里，它又被称作“灵艾”，是对它的神力的高度概括。

其五，弓箭可以禳解病灾。旧时以为，婴儿出生后直到十二岁（或十四岁、十六岁不等），有各种难关要过，即所谓“关煞”，而弓箭则是帮助过关的有力法宝。有些地方的风俗是孩子刚呱呱坠地，主家就在门上挂起弓箭，谓可御灾异。陕西潼关等地还有一种给新生儿送“产旗”的规矩，即新生儿满月时，亲友们纷纷送上一种叫“产旗”的贺礼，样式是一根竹竿的顶端做成箭头，箭头下横着一张两头向上翘起的弓。一把把“产旗”依次靠在主家大门外的墙上，恰如今世商店开张时门前的花阵般热闹，惟前者的寓义是利用众多的弓箭保佑孩子不受侵害。

其六，瓮罐可以招魂去病。旧时以为人之得病，常与魂不附体有关，若能及时把魂招回来，便可解除病痛。利用瓮罐招魂的方式有多种，比如先由巫祝之流念咒语，再捧出一个瓮罐来，去河边或井边舞弄一番，任意捉一两只偶尔飞过的虫蛾什么的，放进罐后封口，这就算把游魂招回来了。又比如，先用纸

在瓮罐口封好，刺个小洞，再放七粒米在洞旁，其数代表三魂四魄；然后念经作法，使米粒从洞口掉进瓮罐内，立即用写有咒语的红纸条加封，以确保招回的魂魄不再走失。

其七，灯烛可以辟邪保平安。旧时有些地方的规矩，新妇走进夫家门庭时，要从一盏罩有筛子的“七星灯”上跨过，俗信以为可让跟踪而来的诸煞留在门外。还有不少地方流行有新妇分娩后亲友送灯的习惯，称“添灯”、“花灯”、“开灯”、“全灯”等，那就是仰仗灯烛保佑新生儿的平安成长了。

民间用来治病疗疾、禳灾辟邪保平安的用物真是数不尽数，它们确实也为江湖郎中的行医治病大开了方便之门。

第三章　医 俗 与 方 技

在古代中国的文化系统中，方技不时地游离于宗教和迷信之间，是一种不按抽象思维逻辑，而依靠人的心灵直觉功能运作的方法和技术。方技按各自的系统被分为四家，即医经、经方、房中、神仙，其核心成分都与医学有关，因此，班固在《汉书·艺文志》中说："方技者，皆生生之具。"中国古代的方术虽形式多样，但万变不离医术之宗。

第一节　在"贵生、度人"中求长生的"方仙道"

考察中国古代典籍，虽然西汉末的刘歆是对方技最早进行全面归纳整理的学者，他以汇集群书撰写的目录学著作《七略》其中之一略便是方技。但是方技之术的形成和发展却是早在远古时期就开始了，并且同远古的巫术一起，并行不悖地互相渗透着发展。

中国古代的先民，往往通过巫术的方式，进行占卜问医，并从大量的经验中，生化出治病疗疾的种种技艺，这便是方技产生的直接原因。然而，方技之所以成为中国古代社会历代久盛不衰的特殊医术，它与中国传统思想文化中的"道"紧密联结在一起，是其真正的原因。

道家的宗旨是“贵生，度人”，因此其修炼的终极目标是“得道成仙”、“长生不死”，与自然化合为一。而能使人“轻身”、“佳颜”、“长生”、“成仙”的种种方技之术，正是在这样一种大文化背景下得以愈演愈烈，传宗接代。考察方技与道的关系，有以下三个层面：

其一，方技与老庄之道。老子说：“有物混成，先天地生……可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”（《老子》）老子所谓的道，指的是宇宙万物之本源。“道生一，一生二，二生三，三生万物。”《老子》这里的一，指的是气，太极本为混沌之物，但其中含有一气，此乃道之所生；一气流行宇宙之内，无所不至，由于气之所动，将混沌的太极一分为二，始有天地，天在上为阳，地在下为阴；三为人，由于天地开人才得以生，人本是万物之精灵，更秉阴阳之气，于是万物萌生。

人之所以能通过气功术达到去病养身之功效，就是因为“人身大抵同天地也”（元和子语）。人身这个小宇宙是与天地这个大宇宙对应合一的，“命系乎气，性系乎神。潜神于心，聚气于身，道在其中矣。”（《李清庵太极颂·类修要诀》）这个道就是老庄所谓的天地之道。

其二，方技与流行于世俗间的方士、道人之道。所谓民间的方士、道人，即是操作各种方术的江湖浪人或江湖郎中，他们集中国古代天文（包括占候、星占）、医学（包括巫医）、神仙术、占卜、相术、命相、遁甲、堪舆等一身。专攻谶纬之术，行于世间。

所谓谶纬，“谶”是巫师或方士制作的一种隐语或预言，作为吉凶的符验或征兆；“纬”对“经”而言，是方士化的儒生编集起来附会儒家经典的各种著作。起源于古代河图、洛书的神话

传说，主要把自然界某些偶然现象神秘化，并把它看成是社会安危、人命吉凶的决定因素。如首创汤液的伊尹就是如此之人，他的《汤液经》也属方士之作。

其三，方技与道教之道。道教为东汉后期张道陵所创。凡入道者，须出五斗米，故亦称“五斗米道”，又因道教徒遵张道陵为“天师”，故又名“天师道”。道教奉老子为教祖，尊称“太上老君”。它不但将老子之道神秘化，并承袭中国古代社会的方术，即巫术、求仙术等，将它们融为一体，给中医学平添了一种出神入化的迷幻色彩，其中表现最为突出的就是炼丹术的发明与炼丹修行可以“与道合一”、得“道”成“仙”的迷信伪说的盛行。

从以上的考察我们可以看到，除去远古与巫术搀杂在一起的方技道术不说，到了周朝，包括巫术、方技等等神秘文化在内的各种远古精神遗产都被周人在“以天为宗，以德为本”的敬天尊祖思想和“天人相应”的道家思想下重新作了系统整理；这期间，《周易》所展现出来的“天人合一”思想也成为后世各种方技的基本精神；同时，《周易》的卦爻象数也为方技提供了在技术手段上进一步建构理论体系的符号系统。这样，至少到战国时代，以追求长生不死为宗旨的“方仙道”已经开始形成，各种神仙方技也逐渐流行于世。据史籍记载，当时的“方仙道”按各自的方术特点已分成三个派系，分别在全国几个主要地区活动：一是以王乔、彭祖为代表的导引派，主要活动于南方地区；二是以容成公为代表的房中派，基本上流行于秦中一带；三是以安期生为代表的服饵派，大体是在齐鲁沿海地区传播。这里，“方仙道”所谓的导引、服饵、房中等等方技，实质上也就是上述《汉书·艺文志》中的医经、经方、房中三家之术。

随着东汉末年道教的兴盛，亦将传统方技从内容到形式都推向一个新的高潮。围绕长生不死的神仙信仰，一方面，突出精神修炼的各类方技的地位急剧提高，《周易参同契》的问世及稍后传出的一部炼养典籍《黄庭经》在此基础上发展了一套完整的“存思”、“观想”方法，日后成为与内丹术并列的重要神仙方技；另一方面，吐纳导引，房中采补等等传统方技被纳入道教炼养术；同时，传统中的服饵一派在发展过程中与中医药学和民间食疗术相结合，形成了以饵食丹药为长生捷径的独特方技，其中注重金石类服食的一支后来演变为专讲黄白烧炼的外丹术。

隋唐以后，随着外丹服食的失败，热衷于神仙方技的人们将目光转向相对来说是简而易行的内丹修炼。唐末五代，吕洞宾传出“钟吕丹法”，开始注意吸收中国佛教天台宗、禅宗的心法：宗旨上确立“性命双修”，结构上安排了小、中、大三乘渐修之阶，使内丹修炼在方法和步骤上更为精微透彻和系统完整。五代末北宋初，方士陈抟则通过建立“先天易学”体系进一步完善了内丹术的理论系统。他参照《周易》“太极生成论”创作的《无极图》，以“玄牝之门”、“炼精化气，炼气化神”、“五气朝元”、“取坎填离”和“炼神还虚，复归无极”五个阶段，逆向对应于“太极”的生成过程，从而突出了内丹修炼的“返还”性质。北宋以后，《无极图》的丹法系统几乎成为后世内丹修炼的不二法门。

从两宋到明、清，方技一系几乎可以说是内丹术的一统天下。由于境界的高下不等，方法也繁简各异。虽然其内丹术逐渐分化成东、西、南、北、中五派，但是修炼的原理都是同出一炉的。如古楼观的说经台有一副标明“太上老君作”的石刻楹

联，由十四个冷僻字组成的一副尤如天书般的联语，使多少游人望之愕然，百思不得其解，据道家的传说，结合有关专家的考证，其实是讲了道家炼内丹术的根本法规。这十四个字为：

軆　躮　烎　桎　悆　犕　槼

靕　僔　㥷　䤰　㳢　傿　尵

其中有七个字收在《康熙字典》中，其余的都无从查考。根据道士相传，这十四个字读作：

玉　炉　烧　炼　延　年　药

正　道　行　修　益　寿　丹

它们是按照道教经义，依六书构字中的会意之法创造出来的、具有特定含义的字。比如“軆”字读作“玉”。因为道家认为，精、气、神是人身的三宝，其珍贵如玉，所以，以“軆”取形，以“玉”取声，赋于这个字的具体意义。再如“㳢”字读“益”，这个字以“天”、“水”、“井”三部分组成，指人的杂念俱消，形神归一的极静状态下，上腭会产生一种津液，因其从上腭而下，比喻为天井之水；又因为这是道家在修炼养真功夫上取得的初步成效，所以引申以“益”字取声取意。

以上这副对联道出了道家养生修炼内功的基本内容。上联“玉炉烧炼延年药”，意思是说，“延年药”这个宝贵的东西，不须外求，自身就有，“精、气、神”是烧炼的原料，而“玉”这个人的身体就是炉鼎，两者结合得好就能烧炼出延年益寿的灵丹妙药来。下联“正道行修益寿丹”，其中“益寿丹”与上联的“延年药”相似，“道”是方法，也可作规律解，“正”是“邪”的对立面，“行修”含有下苦功夫修炼的含义。这一联的意思，就是按照道家正当的法术苦行修炼，就能得到长生不老的真丹。

以上，我们就方技自身的特性，谈了道家思想对其的直接

关系和影响，这是中国古代方技发展的主脉，其实要谈任何一种社会现象，恐怕都离不开中国传统文化思想对它们的影响，这里就产生了一个如何评价或界定中国古代大文化背景的问题。

一般认为，中国的传统文化是以儒，或儒道互补为体，医(医经)作为一种方技，历来只被视作“雕虫小技”、“屠龙之术”，不但难登大雅之堂，甚至还有一种“奇技淫巧”、“离经叛道”的文化负价值效应。然而，从“文王演《周易》”，“则乾坤之阴阳”(阴，阳)，“孔子述《春秋》”，“效《洪范》之咎征”(五行)到“董仲舒治《公羊春秋》”，融阴阳五行成一体，“为儒者宗”。(以上引文见《汉书·五行志》)在儒或儒道互补所显示的中国传统文化的建构过程中，着实蕴含了中医学的胚质和繁衍基因，同样中国医学文化也在中国传统文化的发生发展中产生过深远的历史影响。指出这一事实，明确中国医学在中国传统文化中的应有地位，是将今日中国传统文化之研究引向深入的必行之路。我认为中国古代的传统文化体系，不但不能抛开医，而且构成中国古代传统文化基础构架的正是“儒、道、医”三者。①

我的这个观念，引起了学术界的广泛注意。当然，本书没有讨论这个命题的任务，我之所以要提一下这个问题，目的在于如果我们用这个观点来考察分析与医学有着紧密关联的“方技”时，就会发现，对于方技，并不仅仅是在中国古代文化系统中只是表现为一种处于宗教和迷信之间的文化现象，它

① 详见拙文《儒道医——中国传统文化的基础构架》，上海社会科学院《学术季刊》1996年第3期。

实际为中国古代思想文化体系的发生、发展、定型起到了极大的推动和促进作用。尽管“方技”中确实搀杂了许多巫术、迷信的成分，但这是历史发展中不可避免、也无法去责难的；科学的态度是需要我们去客观公允地研究评价“方技”这一文化现象，同时指出它的糟粕，以免误人子弟。

以下，我们就中国古代“方技”中的一些主要之术进行考察。

第二节　针石、脉穴与经络

经络研究是什么，自古以来一直是个悬而未决的谜。在权威的医书《黄帝内经》及 1973 年湖南长沙汉墓马王堆出土的《帛书·经脉》篇中，只有“脉”和“经脉”的记载，而将“经”与“络”二字并用的首见于《汉书·艺文志》中：“医经者，原人血脉，经络，骨髓，阴阳，表里，以起百病之本……。”意思是说，医经（包括经络）是治病疗疾之本。

究其之理，中医认为，经络是经脉与络脉的总称，是人体气血运行的通道，起到沟通内外，贯穿上下，联系左右前后，网络周身的作用，通过经络，将人体的筋、脉、肌、皮、五官、九窍与内在的五脏六腑等联成统一的有机整体。纵行于人体深层较大的主干脉为经脉，横行于浅层较小的分支脉为络脉。经与络虽有区别，但其循行原则是紧密联系、彼此衔接、如环无端的。

说到经络的发现，其实与我国古代的劳动人民和操医者在长期的针砭、按摩、气功等医疗实践是分不开的，特别是与针灸医术紧密相联的。古书中说，东南西北中五地中，东方用

砭石，北方用灸焫，南方用九针，三者皆属针灸范畴。所谓砭石，也就是针的原形，而早期的砭石一般为人工加工过、不同类型的小型石器。传说中的三皇都与针砭有关，皇甫谧在《帝王世纪》中谓："伏牺民，……制九针，以拯夭枉。"此外尚有神农制九针，黄帝与臣子相问难，始有针灸等说。考古已在新石器遗址中发现了一根磨制成的石针，据鉴定，认为就是用治疗目的的砭石。人们在旧石器时代遗址中也发现了一些可能用作治疗，也可能用作装饰的骨针。因此，伏羲、神农制九针之说，虽不尽可信，但这一时期已出现骨制、石制类锐器以治病，却是有可能的。另有证据，孔颖达疏《礼记・郊特性》谓：神农氏又号"伊耆"。"伊"，甲骨文作"[illegible]"，像一只手拿着锐器在背上行刺；又作"[illegible]"，似人卧床接受针刺。有学者认为殷商运用针灸同时，认为这时是以针刺代表医术的。① 春秋战国时期，此术渐趋成熟，《班固・答宾戏》曰："和鹊发精于针石。"即谓医和与扁鹊已精于针术。总之，运用各种锐器行刺割的原始方法早有端倪，商周时期已颇为普遍，而到了秦汉时期，系统的针灸方法已成熟，并一直延续至今。

中国古代的医疗实践中观察到疾病的发生发展都有一定的规律。人体某一局部病变可影响到另一部分，外在经络系统有病能定向地传于相关的脏腑中去，内在脏腑有病也必定会反映于相关的经络上来。脏腑是气血的生化之源，经络是血运行之道，二者组成了一个统一的整体。因此，《黄帝内经・素问・调经论》中指出："五脏之道，皆出于经隧（络），以行气血。血气不和，百病乃变化而生。"说明了脏腑和经络在人体中的重

① 杨甲三等《针灸腧穴学》，上海科学技术出版社 1989 年版，第 2～3 页。

要作用。在《黄帝内经·灵枢·经脉》中认为经络能"决生死，处百病，调虚实，不可不通。"

经络系统包括十二经脉、十二经别、十五络脉、奇经八脉及其外围所联系的十二经筋和十二皮部。其中十二经脉是经络的主体，是经络通行的主要通道，其"内属脏腑外络肢节"，将人体内外联成一个有机的整体。十二经脉的走向和交接有一定规律：手三阴经从胸腔走向手指末端，交手三阳经；手三阳经从手指末端走向头面部，交足三阳经；足三阳经从头面部走向足趾末端，交足三阴经；足三阴经从足趾走向腹腔和胸腔，交手三阴经，形成了一个"阴阳相贯，如环无端"的循环路经。十二经脉的分布和脏腑络属见下表：

十二经脉分布和脏腑络属表

经名	分布于体表概况	体内所络属的脏腑	
		属	络
手太阴肺经	胸、手臂内侧前缘	肺	大肠
手少阴心经	胸、腑、手臂内侧后缘	心	小肠
手厥阴心包经	胸、手臂内侧正中	心包	三焦
手太阳小肠经	手臂外侧后缘、肩胛、项面、耳	小肠	心
手少阳三焦经	手臂外侧正中、肩、项、头侧面、耳、目	三焦	心包络
手阳明大肠经	手臂外侧前缘、肩、颈、口、鼻	大肠	肺
足太阴脾经	足内侧正中、腿内侧前缘（小腿下半是正中），循腹上胸	脾	胃
足少阴肾经	腿足内侧后缘，循腹上胸	肾	膀胱
足厥阴肝经	足内侧前缘，腿内侧正中（小腿下半是前缘），上腹抵胸	肝	胆

经　名	分布于体表概况	体内所络属的脏腑	
		属	络
足太阳膀胱经	头、腰、背、项、腿、足的后面	膀胱	肾
足少阳胆经	头、胸、腹、腿、足的侧面	胆	肝
足阳明胃经	头、胸、腹、腿足的前面	胃	脾

在正常生理状态下，通过经络把气血输送到全身各部，在内营养五脏六腑，在外滋润肌肉、皮肤、关节；在经络的作用下，使人体的内外、上下、左右、前后协调一致。

在疾病情况下，经络有反映症候和抗御病邪的功能。一般来说，经络气血阻滞而不通畅，就会造成有关部位的疼痛或肿胀。如气血郁积化热，会出现红、肿、热、痛、气血运行不足，病变部位会出现麻木不仁、肌肤萎软及功能减退；如经络的阳气不足，会出现局部发凉或全身怕冷等症状；经络的阴气不足而阳气亢盛，则会出现五内烦热或全身发热等症状。

传说，隋唐时期，济南某山里有一位老猎人患了脚疼病，病发时疼痛难忍，多方求治无效，听说被太宗封为药王的孙思邈医术高明，便长途跋涉上门求医。老猎人在孙思邈家里住下以后，孙思邈就给他精心治疗，每天服药、扎针，但一连治了将近半月，却不见好转。老猎人感到自己得了不治之病，要告辞回山。孙思邈挽留老猎人再住半月，决心要治好他的病。于是他便在自己身上试扎，找新穴位。然后他请老猎人躺在病床上，手指在老猎人腿上一分一寸地掐试针穴，当他掐试到三阴交穴上方的一个部位时，老猎人突然大叫道："啊，是！"孙思邈一面掐住这个疼痛点，肯定了这里不是扎针的危险区，就毫不犹豫地把一根细长的银针扎入这个穴位。

谁知第二天孙思邈再在那个穴位上扎针时，又不起作用了，他就再运用掐试法，又找到了一个疼痛点。

就这样，扎了七天针，换了五个穴位，老猎人的腿疼病终于痊愈了。

孙思邈想给这个穴位起个名字，却怎么也想不出一个合适的，他想起初次在老猎人身上找到这个穴位时，老猎人喊了声："啊，是！"于是，他就给这个经外奇穴起名叫"啊是穴"，这个穴名一直沿用至今。

这个故事也可以使我们联想到，隐含在人体中的经络脉穴不但神秘，也许还有一些我们至今尚无认识的奇经异穴，还有待于现代科学不断地去认识、论证和解析。

经络之所以神秘，还在于经络系统在人体的生理解剖中寻找不见，只能通过人的神经系统、感觉系统才能认识到它的存在，并且与中国的道教对生命的悟性有着神秘的联系。

首先，分布于人身上的经络系统就是道家通过大脑启发植物性神经系统的自觉性能而认识出来的。对此梁漱溟先生有专门的考证和研究，他曾举一个粗浅的例子说："人身督脉、任脉之循通为道家所谓大小周天功夫；其往复流通原属生活上自然的事情，却是其流通邻于机械不复自觉；道家则通过大脑启发其自觉，于是就清楚地认知有如此脉路。"①

我们知道，分布于经络系统中的"穴位"，又称"腧（输）穴"、"孔穴"、"穴道"；《黄帝内经》中有"节"、"会"、"气穴"等名。所谓"腧"，有输注的含义；"穴"有空隙的思想，因此也叫"孔穴"；它是经络、脏腑气血的输注处，因此又称作气穴。穴位

---

① 梁漱溟《东方学术概观》，巴蜀书社 1986 年版，第 150 页。

也是经络路中的某个节点，或是此经路与彼经路的交汇处，因此《黄帝内经》中又称之为“节”或“会”，自是不无道理的。

既然“穴位”是一种空隙，那么经络系统也无疑是人体中的一种空隙了，所以它不是有形的神经、血管，而是一种被血肉之躯包裹着的无形的“空间”，人体中的这种“空间”确实与道家的宇宙观有着某种神秘的对应联系。

天地有空，周天之气才能通循有方，运行自如，于是大自然才四季分明、岁岁复始，生灵雀跃、气象万千。天有五运六气之节律运动，如岁运，就是指统主一年的五运之气的运行是遵循着严格的空间路线的，而且又受天地之气的升降调节。如《黄帝内经·素问·六元正纪大论》说：“天气不足，地气随之，地气不足，天气随之，运居其中而常先也。”其中贯穿的就是道家的一种时空意识。

人身这个小周天世界也同理。这样网布于人体、循行于周身的经络系统就是人体这个血肉之躯得以贯通、运动的“内在空间”。对外应宇宙之空灵，沟通天地之气与人身之气的交融合一；对内承气血之通运，兴脏腑之活力。因此，《黄帝内经》中说：“经脉者，所以能决死生，处百病，调虚实，不可不通。”（《黄帝内经·灵枢·经脉第十》）

道家每以形神二者关系来解释人，其所说的形与神实质是身（形）与心（神），“身在心中”即是道家的箴言，对此，明朝的儒家多有认同，他们说：“识得身在心中，则肤发经络皆是虚明。”（《明儒学案》）我们是否可以这样理解，人体中网布全身、贯通内外的空隙——经络，就是道家所说的心（神）呢？当然，这种解释不免生硬、机械。其实，道家所说的心（神）应该是一种既贯通人体，又游乎天地，并使人和天地遥相呼应、和谐一

致的空灵世界，它体现了形而上学的“道”的规范。

《类修要诀·李清庵太极颂》中说：“道者神之主，神者气之主，气者形之主，形者生之主。”针灸术从形态上看是刺激人的穴位，疏通经络，但从神上解却莫测高深，它是使天人感应通道上的不畅之物（这里非指物质的物），即一般认为的人的疾病得到排解，使表现人体经络系统的虚空世界——心（神）与宇宙之神达到和谐一致，这也是经络与针灸术之所以神秘的原因，以及医学与道学之间的生命密码系统的对应转换。

现代科学证明经络是确确实实存在的。近年法国学者通过在穴位注射放射性物质锝，利用锝的Y射线可使底片曝光的原理，借助电子照相机，成功地拍下了锝的行走路线，观察到了经络，结果发现其经路与中医文献记载基本相同，但如果不在穴位注射，则锝不向周围扩散。最近日本的一些研究人员采用电子计算机和全息技术，将人体由平面转为立体观察，通过荧光染色发现，穴位实际上是一种组织的“集合团”，它不但具有较高的敏感性，而且还能有效地控制人体的各种平衡。现代解剖学的研究还发现，穴位又多半分布在神经末梢、神经束或神经丛丰富的部位，还有相当一部分穴位与动静脉及淋巴管有关。也有人用生物控制论的观点来解释经络现象及其实质，即把人体看作一个自动控制系统，经络相当于讯息的“传送道”，穴位相当于“发生器”，针灸等刺激相当于“信息源”，经络便在控制系统与控制对象之间传递控制讯号与反馈讯号。他们认为，这种传送道（经络）不具备形态学上的线状结构，也不是由某一组织所单独构成的，它应是整体的多种因素综合反映的结果。

我国最新的研究成果表明，人们已能准确地描绘出十四

条宽约一毫米的人体经络循行线。这一成果，无疑加速了人类研究经络实质的进程，但凭此来证明人类已解开了中国传统医学的千古之谜，恐怕还为时尚早，因为目前的现代科学体系还不能解释经络与人类生命之间的全部关系。①

第三节　调情欲、葆真元、臻康寿与房中术

房中术原指的是男女性生活中需节欲的养身葆气之术。清《医故·房中》说："夫妇接礼，以昏成情，以色接礼，以亵合爱，以欲生动。"男女交合确使人消魂，但对此如果嗜而不知禁，就会蚕食精魄，泄漏真气，以伐性命。所以《抱朴子》曰："生长之要，其在房中，上士知之，可以延年祛病，其次不以自伐。下愚纵欲，损寿而已。"教人对男女交合持有节度。中国古人还认为，人在一生中有一个正常的性生活过程，这个性生活过程过得圆满、理想，可以达到排除疾病和身心健康，称"房中补益"。唐代孙思邈说："此方之作也，非欲务于淫逸，苟求快意，务存节欲以广养生也，非苟欲强身力，幸女色以纵情，意在补益以遣疾也。"因此房中术的目的，除了养生葆气增寿外，还有一个很重要的功能就是排除疾病。房中术作为中国古代的方技之一，颇为神秘，但核心内容不过是研究男女合房之术，同时提出了在房事过程中的合理事项。

房中术的起源很早，《素女经》中记载："素女云：'有采女者，妙得道术。王使采女问彭祖延年益寿之法。彭祖曰：爱精养神，服食众药，可得长生。然不知交接之道，虽服药无益也。

① 参见《中国青年》1988年第3期。

男女相成，犹天地相生也。天地得交会之道，故无终竟之限；人失交接之道，故有夭折之渐。能避渐伤之事，而得阴阳之术，则不死之道也’。”彭祖乃传说中上古时期的医家之一。

合房之术首先要做到适度、节制。医家一致认为，节欲是与年龄有密切关系。年轻者，血气方刚，精力旺盛，古人称“满而溢”，故房事次数较多，但是随着年龄的增长，应该有所减少。因为超年龄和实际精力恣意行事，只会折人寿命。至于年高之人，血气既弱，假如不制而纵欲，那么犹如火将灭而去其油。针对不同年龄和体质情况，一般以二十以前二日复，二十以后三日复，三十以后十日复，四十以后月复，五十以后三月复，六十以后七月复。又说六十闭户，即断绝性交，以葆惜真元，养其性命。《养生要集》中还说：“道人刘京云：‘春天三日壹施精，夏及秋当一月再施精，冬当闭精勿施。夫天道冬藏其阳，人能法之，故得长生，冬一施，当春百’。”

合房之术第二要选用适当的方法。既要讲究性心理又要注意性姿态动作。《玉房秘诀》中说：“黄帝曰：‘何以知女之快也？’素女曰：‘有五征五欲，又有十动，以观其变，而知其故’。”

五征、五欲、十动的主要意思是说，合房时应以情感投入为先，待两情相合融为一体，方可由外向内逐渐深入，最后达到两情升华，心满意足。

另外，孙思邈在《千金翼方》中还对房事提出“数交而一泻”的原则。他说：“数交而一泻”可以令“精气随长，不能使人虚也。若不数交，交而即泻，则不得益。泻之，精气自然生长，但迟微，不如数交按不泻之速也。”具体来说，男女同房前，必须“神和意感”，方能和合，交合之际，又须“进退疏迟，情动而止”，或者是“深接勿动，使良久气上面热，以口相当，引取女气

而吞之，可疏疏进退，意动便止，缓息眠目，偃卧道引，身体更强。”十分清楚，这种房事方法，与人的意念控制和配合呼吸导引都有密切关系。

房中术对于男女交合还有许多犯忌之说，如忌人有：或年高大、或唇薄鼻大、或齿疏发黄、或痼疾、或情性不和、或肉涩肢体不活、或性悍妒忌；忌时有：醉酒、饱食、远行疲乏、喜怒未定、女子月潮冲冒、寒暑疾患未平、大小便讫、新沐浴后、犯毕出行、无情强为；忌气候有：天地晦冥、日月薄食、疾风甚雨、雷电震怒，等等。凡此种种都不能入房交合，否则不是损人，便也万病乃作；倘若构精成胎，形必不周；虽能生下，却难以养育。如《格致余论》中朱丹溪就强调：四月属巳，五月属午，为火大旺；……六月属未，为土大旺，土为水之夫，土旺则水衰，……十月属亥，十一月属子，正火气潜伏闭藏，以养其本然之真，而为来春发生升动之本，……于此五月出居于外，不可性交。“若上弦前，下弦后，月廓月空亦为一月之虚”；“大风大雾……，暴寒暴热，……又皆为一日之虚，……苟值一月（一日）之虚，亦宜暂远帷幕。”

房中术中还有一个问题就是如何做到节欲葆精，预防早衰。根据《黄帝内经》的要求，就是正确地处理七损八益。七损是指：“闭”指两性行房时动作粗野，速度过快而产生疼痛；“泄”指在行房时汗出伤津；“竭”指频繁行房，造成阳精竭尽；“勿”指虽然有性欲，但是已经阳痿，只能勉强交合，则更加引起痿废；“烦”指行房时心中烦乱不安；“绝”指一方并无要求而对方强行交合，引起内伤衰竭之病；“费”指没有爱抚准备的粗暴与急促的交合，造成精气耗损。这种七损，在房事中可以戒绝。然而八益应该做到：一是指治气，即导引调理元气，使肾之

精气充沛；二是指致沫，即收缩肛门，吞咽津液，造成阴精之气下达至阴部；三是指智时，即掌握适宜时机，在“神和意感”很久以后，进行交合；四是含气，即用收缩肛门导气下行的方法，蓄积阴精之气；五是和沫，即从容徐缓，出入温和；六是窃气，即一旦射精以后，阴茎尚勃起时，应该抽出来并停止性交；七是寺赢，即应当安静地休息以待精力的恢复，维持气血充盈；八是定顷，即安神定气，使阳器不致倾痿，其意为阴茎尚未痿软之时，应当尽快地离去。

房中术中除了慎行房事能去病葆元、延年益寿外，还有一种称之为“采补”的方术。

在我国古代内炼方术中，针对部分修炼者年老、体衰等特殊情况，有一类专门讲究补虚养命的方术，统称为采补。

广义地讲，采补包括采气，采日月精华等等，其种类和方法很多。而作为采补术核心内容的房中采补，则是指男女之间在两性交接时用一定方法采取对方精气以补益自身的一种方术。

房中采补是起源较早的修炼方术之一。战国期间，在四川青城山一带已形成以容成公为始祖的房中炼养派。秦汉之际，房中术盛行一时，从有关资料看，当时精于“养性交接之术”的人不少。东汉史学家班固评述说：“房中者，性情之极，至道之际。是以圣人制乐以禁内情，而为之节文。”（《汉书·艺文志》）似乎当时房中术的主要内容还只是两性交接的卫生、禁忌知识和一些相关的祛病之术。道教创立之初，房中炼养作为一种方术被引入道教，开始突出了其中“御女”、“采补”的内容。唐末五代，房中采补与内丹术结合，发展成南派内丹术的阴阳双修法。这中间，受印度教性力派影响的西藏密宗金刚乘一度传

入汉地，其中修男女双身的方法与房中采补的内容有些相近，不过没有产生什么大的影响。

古代民间的传说和一些文学作品，对房中术这阴阳采补的神异方术有不少记载。清代小说家吕熊撰写的《女仙外史》中，有一位林布政公子，曾向某道士学习采阴补阳术，先是修炼了九九八十一日，之后又静养三百六十五日；大功告成后，果然觉得精神爽健，气力充沛。但也正因为有了这般功夫，林公子便整日里寻花问柳，纵欲无度。一次，与一位名叫柳烟的妓女交接，不料此女也曾向胡僧学过采阳补阴术，正所谓强中更有强中手，林公子一个不防，遂乐极生悲，脱阳而死（六回）。

房中采补一般分为三种形态。

第一种形态为广采博收，如对男子来说必须与许多女子性交才能补益男子的元气。

第二种形态为采而不泄，对男子来说，就是性交而不射精。

第三种形态是采补的最高级形态，即意念补益，就是交合过程中，用特殊的意念和方法采取对方的精气，使自身得到最大的补益。

不过诸如此类的采补之术既是玄乎的同时也不是人人可施的，按唐朝大医学家孙思邈的说法，年龄在四十岁以下的人，因为"贪心未止，兼饵补药，倍力行房，不过半年，精髓枯竭，唯向死近。"（《千金翼方》卷二十七）

最后要补充的是"春药"，"春药"也是房中术的产物。所谓"春药"原本是一种治病的性激素，如我国古人从人尿中提炼中出的"秋石"，原先是一种治疗"劳冷疾"病症的药，它具有滋补作用，又可以用来"强骨髓，补精血"，"秋石"又具有性兴奋

作用，又可以用来治疗阳痿等病症，以增进夫妻的同房能力。但同时也带来了副作用，《本草纲目》中说："服者多是淫欲之人，借此放肆。"而历代娼妓之盛与"春药"不无关联。

除了"春药"，中医还有许多促使性欲强旺的方法，"火灸"便是一种。据医书记载，旧时绍兴，刘武军中有个名王超的兵卒，原来是太原人，后人江湖为盗寇，岳阳一带的民家多受其害。他的性功能奇佳，能"日淫十女不衰"。后来被抓，临刑前监官问他，是什么奇方异药使你的性欲如此旺盛？他回答说，并无异术，单凭"火力"，每夏秋之交，"灼关元千炷"，即对腹正中线脐下三寸处的关元穴位施行火针疗法，人可以久久不畏寒暑，多日不饥，至今我肚脐下有一块如火一样温暖的东西。谁都知道土成砖、木成炭便会千年不朽，这全凭火的功力。此人死后，刑官便剖开他肚脐下温暖似火的地方，果然取出一块非肉非骨、凝然如石的东西，这便是火力的神效之物。

按中国传统的文化观，房中术作为养身增寿之术，不无道理，但客观地说它作为一种方技，从理论到实践都有很大的局限性，切不可盲目从事，害己害人。

第四节　受精怀胎与幽闭去势

中国传统思想文化中，"不孝有三，无后为大"，即围绕生儿育女、传宗接代的问题，是一个很重要的内容，比如封建宗法制度把妇女能否为本家族生子传宗作为衡量一个妇女价值的首要标准，国家还通过立法把这一标准固定下来，如汉代法律条文中，丈夫可以把妻子逐出家门的七条依据之首就是"无子"。

当然为了耀祖光宗，不但要香火·不断，而且又要交合有术，孕育有方，于是就衍生出"胎教"，同时如果违背孝道或抗上违法，就要受与性器官和医术相联系的幽闭（女子）、去势（男子）等刑法。这样医术又与生儿育女和宫刑等民俗民风紧密地结合在了一起。

我们先说生育。受封建礼教影响，不生育大逆不道，且又极重男轻女。

第一，清心寡欲，调精养血。中医认为，"生子之道，精气交媾，溶液成胎，故少欲之人恒多子，且易育，气固而精凝也。多欲之人恒难子，且易夭，气泄而精薄也。"（《种子金丹》）这对男子来说就是要清心寡欲，待气充精足时一泄如注才容易得子。这如同酿酒，斗米下斗水则浓烈，酒质醇厚，如果斗米倍下水则淡，三倍、四倍则酒非酒，水非水，难成好酒。人如果每夜淫纵，精气妄泄，邪火上升，真阳愈枯就愈不能成胎，即使侥幸生子亦很难养育，或多灾多病。人胎是父精母血交合后构成的，因此对女子来说，如若月水不通，经血不调，则不能成胎，即使偶成也难以养胎。

第二，选择时辰避忌制冲。《妇人大全良方》中又说："求子交会，古有择吉日良时，天德月德及四时旺相避忌丙丁，幼幼新书著御女日期诸说似属迂远不足凭也，然惟天日晴明光风霁月时和气爽之宵，自己情思清宁，精神闲裕不待择而得天时之正，弗在日月电光之下，神社井灶之侧，冢柩秽污之处，又得地利之灵，兼之以前所云，清心寡欲之人和则得子定然贤智无病而寿。"

《类修要诀》中也说："忌其时者，十有一：醉酒、饱食、远行疲乏、喜怒未定、女人月潮冲冒、寒暑疾患未平、大小便讫、新

沐浴后，犯毕出行、无情强为，皆能使人神气昏溃，心力不足，四体虚羸，肾脏怯弱，六情不均，万病乃作。特宜慎之！至于天地晦冥，日月薄食，疾风甚雨，雷电震怒，此阴阳大变、六气失常之时，犯之不惟致疾，且亵污神明。倘成子女，形必不周，虽生而不育矣。”

第三，求医问药。《妇人大全良方》中又说：“求子者服药须知次第，不可不知，其次第者，谓男服七子散，女服荡胞汤及坐导药，并服紫石门冬元，则无不效矣。”再如我国明朝时有治男性不育的代表药方为“五子衍宗丸”，即用枸杞子、菟丝子、五味子、覆盆子、车前子，以利于生子衍宗。而以上说的“七子散”，是《千金要方》中的一种，就是将“五子衍宗丸”方中的枸杞子去掉，再加牡荆子、菥蓂子、蛇床子，复佐一些补益壮阳之品，以治精气衰少，无子无后之苦；明末的《赤水玄珠》中又有“五子全鹿丸”，以金樱子、枸杞子，菟丝子、车前子、五味子为主，专治阳虚不育无子之症。现代中医临床医生大多也恪守多籽即多子之意，不仅习用上述诸方，又曾见有人自拟“九子生精丸”、“五子生精汤”、“五子地黄汤”等，以各种植物之籽治男性精少、死精的不育症。50年代广州编写的高等中医院校药学教材中，还记载“凡多子之药皆入肾，故古方亦用车前子于补肾药中”之说。粗作梳理，历代医学家用作治不育的植物之籽还有决明子，菴蔄子、楮实子、南烛子、金铃子、大腹子、无名子、女贞子、功劳子、冬青子、韭子、粟子、茺蔚子、地肤子、冬瓜子、莳萝子等许许多多。

然而受精怀胎也难遵“天理”，惟有怀胎生儿子才合“天意”、孝祖宗。对此医学也不乏“回天”之术。中医认为：“男女之合二情交畅，阴血先至阳精后衝，血开裹精，精入为骨而男

形成矣，阳精先入阴血后参，精开裹血，血入居本而女形成矣。”(《四库全书·医家类·褚氏遗书》)《道藏经》则以女子的月经止后的男女性交时间为准，认为单日属阳成男，偶日属阴成女。《广嗣诀》也以女子经期为准，认为女子经期刚止，此时子宫正开，及时性交播种方成男胎。《东垣》也如是说，认为女子继经一二日感觉受胎者成男，四五日感觉者成女。《丹溪》则以女子受气于左子宫为男，受气于右子宫为女。《圣济经》以胎位左动者成男，右动者成女。

《妇人大全良方》中也说：“凡男女受胎皆以妇人经绝一日三日五日为男，仍遇月宿在贵宿日又以夜半后生气时泻精者有子皆男必寿而贤明高爵也，若以经绝后二日四日六日泻精者皆女，过六日皆不成子又遇旺相日无吉。”中医如此，西医似乎也有妙法。如国外一个医生就发现用小苏打水洗女阴，容易生孩子，而且又多为男孩。

如此看来，中医对生男生女真是绝了，而绝到尽处却又神了，神到夫妇受精，一旦怀的是女胎，还能令其转女为男。宋人张果的《医说·妇人论》中就有转女为男法的具体介绍：“论曰，阳施阴化，所以有妊，遇三阴所会，多生女子，但怀妊三月名曰始胎，血脉不流象形而变，是时男女未定，故令于未满三月间服药有术，转令生男也，其法以斧置妊妇床下，系刀向下，勿令人知，恐不信者，令待鸡抱卵时依此置窠下，一窠尽出雄鸡，此虽未试，亦不可不知，凡受胎三月逐物变化，故古人立胎教，能令生子，良善长寿、忠孝仁义、聪明无疾，十月之内常见好境象，远邪僻真良教也。”

书中又说：“妊孕欲得男女，觉有孕未满月，以弓弩弦为带缚腰中，满三月解转女为男，宫中秘法不传。”还说：“博物志

曰，妇人妊身三月未满，著婿衣，冠平旦。绕井三匝、映水视影勿反顾，必生男。陈成者，生十女，其妻绕井三日不汲及期，果生一男。”

男女构精，一朝怀胎后，特别是认为“香火”延续有了保证后，胎教就成了生子育儿、耀祖光宗的第一个重要步骤。当然要合理施行胎教，必须对胎儿在母腹中的生命状态有一个正确的认识，中国古代早就有了这方面的经验。

马王堆三号汉墓出土帛书中的《胎产书》，著成于两千多年前的先秦时期，书中比较详细地记录了胎儿在母体中的发育情况。它认为：胚胎第一个月是开始形成的时期，名叫“流刑”；第二个月的胚胎，看上去就像一团膏状物；到第三个月，胚胎的外形又像猪油那样，所以说“三月始脂”；从第四个月开始，胚胎开始生成血液；到第五个月，胚胎开始有了“气”，靠着气的推动，血液才能在全身流动起来；第六个月，胚胎出现了筋，意思是能动了；第七个月的胚胎，骨骼完全成型；第八个月开始，胚胎的皮肤也形成了；到第九个月，皮肤上开始出现胎毛，称为“毫毛”；最后一个月，胚胎发育成熟，十月怀胎，瓜熟蒂落，新的生命呱呱坠地。

另外，我国藏学中的《罗本戉汤》(藏名意译为《佛徒的遗训》)则对人体胚胎发育有了更进一步的认识。

公元1285年，在西藏山南地区的雅隆西扎(现在叫乃东县)，由一个叫雅吉乌金林巴的人发掘了一些古代藏族文献，《罗本戉汤》就是其中的一种。

在这本古代藏族文献的第三十四章中记载说：“胚胎首先要经历鱼期，其次还要经历龟期和猪期。”

到公元1689年，当时的五世达赖的摄政王德西·桑吉嘉

措主持编写了《四部医典蓝琉璃》(藏名《据悉本温》),这部书是对藏医学8世纪末叶著成的《四部医典》的标准注解本。在这部注解本中,当谈到人体胚胎的形成和发展时,它生动地写道:

在胚胎发育中的鱼期,胚胎形成长条形,因此称为鱼期。胎儿长出四肢,并分出头部,形状似龟,因此称为龟期。胎儿从龟期进一步发育成除了有四肢、头部外,还逐渐凸出所有的器官,并能从母体中吸取混食,因此称为猪期。

根据生物学的知识可知,高等哺乳动物经历了鱼类、两栖类、爬行类、鸟类而到哺乳动物的进化演变过程。

藏医学关于人体胚胎发展过程的形象化的比喻,正好说明古代藏医已经认识到它经历了鱼(鱼类)、龟(两栖类)及猪(哺乳类)这三个不同的时期。1704年在桑吉嘉措主持下绘制的成套藏医彩色挂图中,在人体胚胎发育的过程中,就非常形象地画出了这个鱼、龟、猪三个时期。

由于我国古代对胎儿在母腹中的生命状态早就有了认识,所以胎教的兴起就有了某种依据。对于胎教早在《列女传》胎教论中就有较为明确的论述:“古者妇人妊子,寝不测,坐不边,立不跸,不食邪味,目不视邪气,耳不听淫声……如此则生子形容端正,才过人矣。”《诸病源候论·妇人妊娠病诸候》中说:“妊娠之月,名始胎。当此之时,血不流,形象始化,未有定仪,见物而变……不欲令见伛偻侏儒、丑恶形人及猿猴之类。”胎教学说主要建立在“形象始化,未有定仪,因感而变,外

象而内感”的基础上，所谓“因感而变，外象而内感”是指胎儿对母体的起居劳逸、情绪饮食、所见所闻等等都会产生感应而发生相应的变化，这一神奇现象早为历代医学家所发现，现代医学研究表明：胎儿的耳、目和感觉在母体内渐趋完善，特别是妊娠中期，胎儿的中耳发育完成，对血液的湍流声、母亲的心音和肠蠕动声，以至外界的音乐声、嘈杂声等都能清楚地听到，并作出反应。胎儿的活动与母亲的情绪变化密切相关。如母亲心平气和则胎动正常，若情绪紧张或焦虑，则胎动剧烈甚至可较平时增强十倍。

胎教有广义、狭义之分。广义的胎教是指在妊娠期间为有利于胎儿在母体内的生长发育而对母体精神、饮食、生活等方面所采取的有利措施。它包括调养精神、调理饮食、谨避寒温、节制性欲、节制劳逸和审药施治等方面。狭义的胎教是指对孕妇在孕、胎、产全过程中，加强精神品德的修养和教育，使之外象而内感，借以促进胎儿的智力发育。

广义的胎教包括以下几方面内容。

第一，养精怡神。《黄帝内经·素问·奇病论》中说：“人生而有病颠疾者，此得之在母腹中时，其母有所大惊，气上而不下，精气并居，故令子发为颠疾也。”《诸病源候论·四五岁不能语候》中认为“小儿四五岁不能言者，由在胎之时，其母卒有惊怖，内动于儿脏，邪气乘其心，令心气不和，至四五岁不能言语言。”表明孕妇精神神志的逆乱，直接影响胎儿在母腹中的发育，甚则发生先天性的胎病。因此，孕妇应使自己做到，气血调和养精怡神，不为各种不良情绪所伤。

第二，调食理味。孕妇要增加营养，避免偏食，宜多吃可口清淡的高蛋白和新鲜蔬菜，不食生冷、辛辣、油腻食物，以免导

致胎热、胎动、胎肥，以及出生后多发疮疡疹毒、目赤目烂等疾。若孕妇感到腰胯、四肢酸痛，宜多食猪骨或牛骨汤。孕妇应戒烟酒，酒能生湿化热，易传给胎儿致胎毒、胎肥等疾，影响胎儿的发育和智力。

第三，讲究忌口。例如《论衡·命义篇》中有孕妇忌食兔肉之说。此后，医学著作多强调这一点。唐《新修本草》中解释曰："兔肉乃大美，亦益人，妊身不可食，令子唇缺。"也就是说，唇缺类似兔嘴也，故有兔唇之称，兔嘴——兔肉——食后兔唇，这种忌口就在同一和象征律基础上形成了。再如，孙思邈在《千金要方》中强调孕妇忌食驴马肉，何也？驴马怀胎十二个月，"食驴马肉，令子延月。"食驴马肉而似驴马，孕期会延长。此外，还有孕妇忌食鱼，否则生儿皮肤如鱼鳞；忌食狗肉，否则生儿要咬奶头，咬人；忌食雀肉，否则子成年后满脸雀斑；忌食鳖龟，否则令子短项缩颈；忌食辣椒，否则生子多害红眼……。

第四，御寒避暑。妇女怀孕之后，气血聚于冲任以养胎，母体的抗病能力往往较为低下，若不注意寒暑调摄，则容易得病，直接影响胎儿的发育，甚至还会导致重腭、六指、兔唇等畸胎。所以孕妇应顺应四时气候变化，随其时序而适其寒温，保持室内空气清新流通，秋冬季节多晒太阳，以增强体质。

第五，节性淡欲。胎儿在母腹中靠母体肾气维系。妊娠早期，若房室不节，扰动相火，耗动真阴，可导致冲任损伤，造成胎动、胎漏和流产。因此，妇女受孕后，宜分室寝居，妊娠初三个月内应节制性生活，尤其在产前两个月更应避免，否则可能导致羊水感染、羊水早破、胎盘早期剥离，甚则还会引起产后感染，遗患无穷。

第六，劳逸有度。《孕产集》说："凡妊娠起居饮食，惟以和

平为主，不可太逸，逸则气滞；不可太劳，劳者气衰。"《万氏妇科》曰："妇人受胎之后，常宜行动往来，使气血流通，百脉和畅，自无难产。若好逸恶劳、好静恶动，贪卧养娇，则气停血滞，临产多难。"《济阳纲目》中提到"凡妊娠至临月，当安神定虑，时常步履，不可多睡饱食。"孕妇应居于静处，防止外界噪音触动而伤胎，保证充足睡眠，适当保暖，少去公共场所，多呼吸新鲜空气。

第七，药治慎重。孕妇有病应及早治疗，但须掌握"病去母安，胎亦无损"的原则，药量不能过大，只宜衰其大半，中病即止。应慎用破气、破血或燥热、沉降的药物，如桃仁、红花、大黄、枳实、附子、肉桂、冬葵子等，更应禁用毒性较强或药性猛烈的药物，如巴豆、牵牛、麝香、三棱、莪术等。为此，古人创编了《妊娠服药禁歌》供人们参考。此外，妊娠期应避免针灸治疗，以免伤胎、坠胎。

狭义上的胎教，主要指孕妇要保持良好的精神状态。古人认为，孕妇的精神状态，直接影响胎儿的智力发育，在使孕妇的精神得到宁静的同时，如果加强对孕妇的品德精神教育，使之有高尚的精神情操，可使胎儿智力发达，性格端庄。胎教的实质，就是使孕妇保持良好的精神状态，以期外感而内应，尽量让孕妇耳闻目见的皆为愉快美好的事物。避淫邪、秽臭、噪音和丑陋等不良刺激，把美好的寄托内视于胎儿，把所见所想的美景都凝思于胎儿，力求内感外应，使气血和顺，胎儿健康。

如果说受精怀胎对医术从"生育"的角度上讲，还有积极的一面的话，那么"幽闭"、"去势"这种绝人之育的极具医术韵味的方法，用老百姓的话来说就太"伤天害理"了。

所谓“幽闭”和“去势”是一种宫形，就是阉割人的生殖器，施于男性叫“去势”，施于女性叫“幽闭”。

据考证，阉割人的生殖器，如将男子的睾丸割去，又使人能够很好活下去的这种医术，与古代家畜阉割的兽医术有关。早在殷商时期，我国已有家畜的“去势”术（阉割术），也就是用摘除雄性睾丸的办法使牲畜的品质和性情得到改良，以便更好地为人所用。这种方法直到今天还在民间被广泛采用，如阉鸡就是例证，被阉过的鸡长势壮实，肉质鲜嫩，是极好的美味佳肴。殷代卜辞中已见到象征“去势”的牛，正式的文献记载则见于《周礼》。丹麦哥本哈根农牧学院的兽医博物馆就藏有一件瑞士商人 18 世纪末从中国带去的阉割小猪的工具。早在公元 6 世纪前，我国牲畜“去势”已相当普遍，马、牛、羊、猪、鸡、鸭、鹅皆能“去势”，而且手术中已懂得防止破伤风感染。

我国古代兽医学有悠久的历史，而且最早的兽医和人医是不分的。医学界认为，我国原始兽医活动的起源时间基本上和人医相同，此说还可以从新石器时期遗址中出土的狗、猪、牛、羊、马、鸡等兽骨、石针、石砭、石镰、骨针、竹针、金属针等医疗工具，以及殷代甲骨文的贞卜文字中得到证明，于是，我们便可以肯定兽医学中牲畜的阉割术对具有人医学意义的“去势”术（宫刑）不无启示和借鉴；抑或这种启示和借鉴是相互的。封建统治阶级对“去势”术是深通的，他们将最初用来惩罚战俘的宫刑改造成一种特殊的统治手段，并为残酷的封建统治披上了一件“仁道”的外衣。根据《史记·文帝纪》和《汉书·汉帝纪》的记载，汉文帝十三年时，除去其他几种肉刑，独独对宫刑不废。到了汉景帝时又发布了“以宫代死”的规定。据

《汉书·景帝纪》记载，“中元四年秋，赦徒作阳陵者，死罪欲腐者许之。”开了以宫刑代死刑的先例。以后东汉各帝都屡诏天下犯死罪者，“皆一切募下蚕室”（《后汉书·光武帝纪下》），所谓“下蚕室”就是进宫刑的牢狱；因为受宫刑者怕风，须保暖，要在如蚕室一样的蓄火的地下室里受刑比较安全，故名“下蚕室”，这是深谙医学之道的。这种使犯者断子绝孙的刑法看起来比满门抄斩为轻，实际上却是变相的死刑，它与“不孝有三，无后为大”的封建伦理思想结成联姻，对受刑者起到了一种精神和肉体上的双重迫害。被处以宫刑的司马迁曾痛不欲生，在《报任安书》中说：“行莫丑于辱先，诟莫大于宫刑。”这种精神上的创伤是难以形容的。

什么叫“幽闭”呢？历来有不同的说法，一种认为是将女子禁闭宫中。《周礼·秋宫》郑康成注：“宫者，丈夫割其势，女子闭于宫中，若今宦官男女也。”《白虎通·五刑》中说：“宫者，女子淫，执置宫中不得出也。”另一种说法认为“幽闭”是用棍棒椎击女性胸腹，压抑子宫堕入阴道，以防交接，是闭塞女性生殖器的一种肉刑。

鲁迅在《病后杂谈》中说：“从周到汉，有一种施于男子的‘宫刑’，也叫‘腐刑’，次于‘大辟’一等，对于女性就叫‘幽闭’，向来不大有人提起那方法，但总之是决非将她关起来，或者将它缝起来。近时好像被我查出一点大概来了，那方法的凶恶、妥当，而又合乎解剖学，真使我不得不吃惊。”

鲁迅早年学医，虽然他没有直截了当说出“幽闭”的具体施行办法，但我们可以借助鲁迅提示的医学常识，结合古书记载对“幽闭”方法作一推测：它是用木棒椎击女性胸腹，使子宫韧带松弛，人为造成子宫脱垂，达到闭塞女子阴道、不能性交

的目的。褚人获《坚瓠集》续集卷四“妇女幽闭录”所引《碣石剩谈》中的一段话，讲得很明确：“妇人椓窍，椓字出《吕刑》，似与《舜典》相同。男子去势，妇人幽闭是也。昔遇刑部员外许公，因言宫刑：许曰：‘五刑除大辟外，其器皆侵其身，而身犹得自便亲属相聚也。况如人谋罪，每轻宥于男子，若以幽闭禁其终身，则反荼毒于男子矣，椓窍之法，用木槌击妇女胸腹，即有一物堕而掩闭其牝户，止能便溺，而人道遂永废也矣。是幽闭之说也’。”许公身为刑部官员，对此种刑罚的底细很了解，因而此说是可信的。

第五节 长生不死服食成仙与炼丹术

炼丹术，亦称外丹、黄白术。所谓外丹，是指用炉鼎烧炼铅、汞等矿石药物（或掺草木药以制）“长生不死”的丹药。因为它使用的基本原料是丹砂（与各种矿石药相配合），故俗称炼丹术。因其所炼的丹药，是为了服食成仙，故又称为仙丹术。又因通过这种方法可以炼出黄金白银（药金药银），故又称为金丹术或黄白术。“炼丹术”、“仙丹术”、“金丹术”是它的本来名称。

读过《红楼梦》的人大概都不会忘记宁国府中的贾敬吧，此人为了长生不死，得道成仙，抛官弃职，一心烧丹炼汞，常年住在城外玄真观修炼，手下有一批道士服待，终因吞金服砂，烧而死。死时肚中坚硬如铁，唇烧得紫绛皱裂，而人们却说他“功行圆满，升仙去了”。

据考证，中国的炼丹术产生于先秦时期，当时盛行着许多长寿不死的神仙故事。如殷大夫彭祖由于经常服食仙桂、灵芝

等物，活到八百多岁。《山海经》中有许多关于“不死之山”、“不死之国”、“不死之药”和“不死民”，以及大荒之中有灵山神巫，“从此升降，百药爰在”的记载。人世之外有一神仙世界，那里有逍遥自在、长生不死的神仙，他们有不死之方药，能帮助世人不死，成为神仙。如传说中的羿妻嫦娥，就是偷服神仙西王母的仙药，飞升到月宫去的。类似的神话还很多。从春秋到秦汉，这种追求长生不死的成仙思想，经一些学者论述，方士鼓吹，帝王崇信而得以广泛流行，逐渐形成了炼丹术的理论。

我们知道，丹药的主要成分是丹砂、汞、铅、金银等矿物，这些东西由于其有比附的特性都被认为具有能使人延年益寿、长生不死的特性的(以下再作介绍)，其实这种观点在我国古代是逐渐地被认识的，在那时还有许多被认为服了以后能身轻如燕、益寿延年的灵药，下举几例为证。

植物类的有“脯枣”，被认为是神仙食品中适宜而可口的一种，《史记·封禅书》中说：“今陛下可为观如缑氏城，置脯枣，神人宜可致也。”它能使人达到长生的作用。还有一种能致人于长寿不死的植物，便是蓬莱方丈瀛洲的花果，《列子·汤问篇》中说：“珠玕之树皆从生，华实皆有滋味，食之不老不死。”

在植物类中还有三种长寿之物，这就是芝、松、桃。而芝在仙乐中的地位最高，中国的典籍中常称之为“灵芝”、“瑞芝”、“仙芝”。说到灵芝，我们大概都知道《白蛇传》中白蛇娘娘为使其夫起死回生而与天兵天将格斗，终于盗回仙草的故事吧，那种仙草就是我们所说的灵芝。传说中还说，灵芝出产于蓬莱方丈瀛洲，由仙人手植之，频采食之，可永享长生不死之寿。

松柏有三种东西被认为有神奇功效，即脂、叶和根部的茯

苓，松脂如果能“精炼后而服食”，可以寿考无穷，如果能按一种摄生术而食其叶，则能无寒、暑、饥、渴和无死亡之忧。茯苓则是“多年樵斫之松根之气味，抑郁未绝，精英未沦，其精气盛者，发泄于外”而结成的，它是上品仙药，“善能断谷不饥”。[①]

桃子，传说就是西王母花园里的“蟠桃”，古人认为有“驻年却老”的功效。在一些神仙书中曾记载的一些凡夫们吃了“桃胶”而得长生不死的例子很多。“桃胶以桑灰汁渍服之，百病愈。久服之，身轻有光明，在晦夜之地如月出也。多服之，则可以断谷。”[②]《神农本草经》中，桃之仁、花、毛及桃枭、桃蠹等均为药。“桃枭微温，主杀百鬼精物”，“桃蠹，杀鬼邪恶不祥”，其中，所谓桃枭，指干瘪之桃悬于枝上不落者，桃蠹指桃树中的蛀虫。后世又不断开辟桃类“系列”药品，桃胶、桃枝、桃符、桃橛、桃叶、桃寄生、桃茎和桃白皮等，纷纷入药。这些《本草纲目》中一一加以记载。

动物类的长生不老之药有不少，介绍两种被中国古人认为是寿考象征的动物，即鹤与龟。大家知道，鹤的寿命很长，所以古人都相信它的身体内一定含有极高的“生命素”。鹤的卵在许多长生的药方中，是一个很重要的成分，如《抱朴子》卷四中有一帖名为“康风子丹”的药方中，鹤卵被例为其中的主要成分，服此一升，可享千年。

龟和鹤一样，被古人看作是长寿的象征，李时珍在《本草纲目》中曰：“龟灵而多寿”。“在水曰宝龟，亦曰蔡龟；在山曰灵龟，皆国之守宝而未能变化者也。年至百千，则见五色，而或大

① 《本草纲目》卷三七，茯苓条下。

② 《抱朴子》卷一一，仙药条。

或小，变化无常，在水曰神龟，在山曰筮龟，皆龟之圣者也。……然神龟难得，今人惟水中常龟入药。""龟老则神，年至八百，反大如钱"。至于龟甲，也有长生的效用，如有一种合药，其中主要的成分是"千岁灵龟"的甲，服之可得千年之寿。正因为龟有诸多神奇功效，故《史记·龟策列传》记江南人："常蓄龟饮食之，以为能导引致气，有益于防衰养劳。"其实，此风在今日之江南也可见。

植物也好，动物也好，我们知道在中国古人那里，最有效的长生不老之神药要算是以矿物为主体的丹药了，而且其炼丹术也成了中国古代的杰出科学成就之一，抛开其不足之处，作为中医学一支的炼丹术，自有其合乎科学的要旨所在。葛洪所言炼丹过程中的物质分解、化合、置换等学说也为世界化学史上最早的记录。对此，英国著名学者李约瑟博士称葛洪为"最伟大的博物学家和炼金术士"，这亦是人所共知、名垂千古的。但是，由于中医炼丹术染上了浓重的道教之迷信色彩，导引人们违背科学，去追求虚幻的神仙境界，也确实引人误入歧途，害人非浅的。

炼丹的原料即所谓"药"，在《神农本草经》中将药分为上药、中药、下药三等。书中列举了丹砂以下上药一百二十种；中药防病补弱，列雄黄以下一百二十种；下药驱寒热邪气，破积疗疾，举石灰以下一百二十五种。《抱朴子·仙药》引《本草经》说："上药得仙，中药养性，下药疗疾。"下面就将炼丹术所认为的最重要的几种物质，分别作一简介，它们是丹砂、汞、黄金、玉、铅以及某些石类。

丹砂。列于上药第一位的丹砂，是水银和硫磺的天然化合物，丹砂是一种固态矿物，呈红色，所以又名朱砂。历代炼丹家

对丹砂都推崇备至，葛洪说它“烧之愈久，变化愈妙。服之能炼人身体，所以能使人不老不死。”（《抱朴子·金丹》）唐代著名道士陈少微则认为丹砂是太阳之至精，金火之正体，通于八石，应于二十四节气。所以丹砂是以金火之精而结成的形状，含有玄元纯正的真气，是还丹大药的根本。在清字号《大洞炼真宝经修伏灵砂妙诀》中他写道：“丹砂者……万灵之主，造化之根，神明之本。”

汞。又名水银，是一种白色液态物质，天然生成的为“自然汞”，是由丹砂矿逐渐氧化而成，因其比重大，且有流动性，故能流集在丹砂晶簇或块体的空隙处，此即古人所谓“出丹砂腹中”，古代称自然汞为生水银。《抱朴子·金丹》说：“丹草木烧之即烬，而丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂。”就是以为丹砂具有还原性质，是不灭的，葛洪就给它取名为“还丹”，并将丹砂制作的还丹（实际是氧化第二水银）看作是最高级的仙药。

黄金。其色闪亮发黄，不易被氧化，也不溶于一般的化学溶剂。炼丹家则更重视它的化学稳定性，认为“服金者寿如金”，希冀依靠黄金来使人长生不老。古代有“真金不怕火炼”的俗语，也是从炼丹实验中得来的，丹家认为，如同还丹不灭，黄金入火百炼不消，也具永恒性，服用还丹和黄金，都可成仙得道。

白银的制作方法和服用方法与黄金相同。

玉。玉也是长生不老药，《抱朴子·仙药》说：“服玉者寿如玉。”在《道藏》中收入大量与玉有关的文献，出现了许多冠以玉名的神仙和书名。作为长生不老药，服用玉时须将其液化，或制成软丸。液化的方法是用乌米酒或地榆酒浸泡使之成为液体。

铅。作为一种普通的金属，铅却很少以自然形态出现，由于它的融通交合性，被尊为“五金之祖”，《神农本草经》将铅丹视为是“炼化还成，久服通神明”之物。据研究，在炼制铅丹的过程中，由于温度和氧化程度的不同，会呈现出不同程度的黄色和红色。正是铅的这种活泼的化学性质，被炼丹家加以种种渲染，就变得神秘化了。

除了上述原料以外，炼丹家尚采用雄黄、曾青、空青、石胆、砒霜、硇砂、白砂、白矾、牙硝等石药为原料炼丹。石药多为热性，含有不同程度的毒素，较著名的是魏晋士人所服用的五石散，能使人生疮烂喉。后来鉴于金石原料的害处，而逐渐增加了一些动植物药物成分，如赤芹、莴苣、章柳、互松、田公草、人苋、马苋、龙胆、菟丝，乃至地黄、枸杞、天冬、麦冬、甘草、黄芪、五味子等补益药。

除了以上丹药的成分以外，炼丹的过程及方法也是极其隐秘、复杂的。吕严著的《金丹诗诀》中说：

金丹一粒定长生，须得真铅炼甲庚，
火得南方赤凤髓，水求北海黑龟精，
鼎随四季中央合，药逐三元八卦行，
齐戒兴功成九转，定知入口鬼神惊。

而要想得到金丹的秘诀，需要经过身心两方面的严格的苦行仪式才行。《抱朴子·内篇·第十六》中说：“黄白之术亦如合神丹。皆须齐百日已上，又当得闲解方书，意合者乃合为之。非浊移之人及不聪明人希涉术数者所辨作也。”由于其隐秘、玄乎，所以对于其制作的过程，各味药饵的比例等也少有

传世。

制作如此，服用的方法也似乎飘忽不定。《抱朴子·卷十一·仙药》中说："或问：'服食药物，有前后之宜乎？'抱朴子答曰：按中黄子服食节度云：服治病之药，以食前服之；养性之药，以食后服之。吾以咨郑君，何以如此？郑君言：此易知耳。欲以药攻病，既宜及未食，内虚冷，药力势易行。若以食后服之，则药但攻谷而力尽矣。若欲养性，而以食前服药，则未行而被谷驱之下去不得止，无益也。"

就前面的描述，从《山海经》到《神农本草经》再到《抱朴子》，古代中国的炼丹术，从求"轻身"、"通神明"、成"神仙"的源头走来，又向长生不死的摄生术走去，其中着实经历了多少沧桑事故。

司马迁在《史记》中记载的秦始皇求长生仙药，大概可以称是中国历史上第一次大规模、有计划的求仙故事了吧。

《史记》中说："海中有三神山名曰蓬莱方丈瀛洲。……去人不远，患且至，则船风引而去。盖尝有至者诸仙人及不死之药皆在焉。其物禽兽尽白，而黄金白银为宫阙。未至，望之如云，及到三神山反居水下，临之风辄引去，终莫能至云。"

秦始皇统一六国，筑长城，焚书坑儒，然仍未能踌躇满志，后来受方士卢生、徐市等影响，言海上仙岛中有不死之药，始皇倾信不疑，遣人前往寻找。《史记·秦始皇本纪》记载此事道："齐人徐市等，上书言海中有三神山名蓬莱方丈瀛洲，仙人居之，请得齐戒与童男女求之，于是遣徐市发童男女数千人入海求仙人。"后来徐市发现了这地方之后，看见人性平和，土地肥美，便自立为王，乐而忘返了。

虽然遣人入海求药已告失败，但是始皇对于长生的企图，

却未尝有丝毫的失望和灰心。据史籍的记载，始皇常幸东海滨，至死仍是孜孜不息在设法以求与仙人相会，而得其长生不死之药。“及至秦始皇并天下，至海上，则方士言之不可胜数。始皇自以为至海上，而恐不及矣。其明年，始皇复游海上。……后三年游碣石，考入海方士。……后五年，始皇南至湘山，遂登会稽，并海上，冀遇海中三神山之奇药，不得，还至沙丘崩。”①

两汉以来，由于佛教思想的传入，遂与道家的摄生术合为一体，使炼丹求神的方技得以融合，并得到进一步发展，如东汉后期汉平帝时，摄政者为王莽，此人好神仙方术，不但大兴长生、求仙之术，就是他的篡夺王位，也是借了刘歆的“五行”之术而获得成功的。②

《抱朴子》一书中还记载了这样一个故事：“桓君山言汉黄朗程伟好黄白术。娶妻得知方家女，伟常从驾出，而无时衣，甚忧。妻曰：‘请致尔端缣。’缣即无故而并。前伟按枕中鸿室，作金不成。妻乃往视伟。伟方扇炭烧筒，筒中有水银。妻曰：‘吾欲试。’相视一事，乃出其囊中药少少投之。食顷发之，已成银。伟大惊曰：‘道近在汝处而不早告我，何也？’妻曰：‘得之须有命者。’于是伟日夜说诱之，卖田宅以供美食衣服。由不肯告伟，伟乃与伴谋挝笞伏之，妻辄知之，告伟言：‘道必当传其人，得其人道路相遇辄教之；如非其人，口是而心非者，虽寸断支解，而道犹不出也。’伟逼之不止，妻乃发狂，裸而走以泥自涂遂卒。”

到了西晋南北朝，中国的炼丹术长生不死的风气发展到

---

① 见《史记·封禅书》。

② 见拙著《出入命门——中国医学文化学导论》，上海三联书店 1991 年版，第 249～250 页。

鼎盛时期，此时出现了举世公认的炼丹术家葛洪及步其后尘的陶弘景。

东晋著名的医学家、炼丹术家、道教理论家葛洪少小就好神仙导引之法，随从祖葛玄弟子郑隐学炼丹术，兼习医术，后来在广东罗浮山上隐居炼丹，直至终生。他所著的《抱朴子》一书中有“金丹”、“黄白”、“仙药”诸篇，其内篇中说：“神仙方药，鬼怪变化，养生延年，攘邪却祸。”

葛洪认为，仙药分为上、中、下三品。他引证《仙经》说：“朱砂为金，服之升仙者，上士也；茹芝导引，咽气长生者，中士也；餐食草木，千岁以还，下士也。”在他看来，金丹之道，才是最高的仙道；金丹大药，才是上品的神药，只有服了金丹大药，才能成为仙人中的上层人物（上士）。他认为“服金者寿如金，服玉者寿如玉”（《抱朴子·内篇·金丹》），而服用植物类药物，虽可延年益寿，但终不能长生成仙。

再如南北朝梁代道教思想家、著名医药学家陶弘景，其思想就是融合了老庄哲学和葛洪的神仙道教之说。他著有《养性延命录》、《合丹节度》、《炼化杂术》等著作，弘扬道教、精化丹术。就是非为道家的王焘，其编著的《外台秘要》中亦收有禁咒服石之法。陶弘景与葛洪同乡，同为丹阳人氏，陶弘景很早就入茅山修道，由于他身在江湖，心在紫阙，对当时的政治有相当的影响，致使朝廷有什么重要的军国大事，都要派人请教他，因此被时人誉为“山中宰相”。

陶弘景曾度过漫长的炼丹生涯。据《南史》称梁武帝曾送他黄金、朱砂、曾青、雄黄等有关矿物，叫他炼丹。他从梁天监四年（505）到梁普通六年（525），二十年间经多次实验，最后一次开鼎，“光气照烛，形质似前”，并加以彩虹杂色，据认为是成

功了。

陶弘景为了寻找炼丹的合适场所，曾改名换姓，潜至现今浙江省的温州和福建省的福州。据宋代王象之《舆地纪胜》卷十一说，在浙江省的象山，有陶弘景的修炼之所。其他有炼丹的地方是他所隐居的茅山，据元代刘大彬《茅山志》卷八《稽古篇》载：陶隐居炼丹炉在华阳上馆，陶隐居丹井，在华阳上馆前石桥之东。

此后，炼丹术长生不死的方术在中国历朝历代都久经不衰，这在中国古代许多医术杂记、小说中都有记载，如开始说到的《红楼梦》中的贾敬就是典型的一例。至于炼丹术还与中国其他的思想如“阴阳”“五行”方技、杂术搀和在一起的状况，本书就不再加以过多地论述了。

第六节　修性炼命、抱元守一的气功术

气功古时名目繁多，有各种各样的说法，如导引、吐呐、咽气、炼气、静定、参禅、炼丹、摄神、养性、修命、修真、修道、守一、易筋洗髓和返朴归真等，常因修炼的内涵不同的历史时期及宗派习惯而叫法不一。

气功，意即炼气为功。事实上，中国的气功术，尽管名目繁多，修炼不一，但根本的修炼则不外于修性炼命两端。故可统称之为“性命”之学。

同时，气功修炼要治心，心性专致，则修炼得法。老子倡“抱元守一”，释迦主“明心见性”，其意皆在心性上用功夫。古来气功修炼，要在返本还原，后天得返先天，则神功生，神通亦在。

气功一词最早见于晋朝许逊著的《宗教净明录》，其曰："气功阐微"。尔后，《少林拳术秘诀》等术也相与沿用，但却没有成为气功修炼的代称，解放后，刘贵珍的《气功疗法实践》一书问世后，气功一词才开始为人们所注意，此后，《气功疗法与保健》等书也相继问世，作者们为避免用"炼丹"、"参禅"等玄名，尔后的各书便均以"气功"标之。因此，气功一词便不胫而走，闻名中外，约定俗成。今天，气功修炼的内涵虽然神秘深奥，但气功之名却妇孺皆知。

所谓气功，首先它是与古老的"气"、"运气"等概念分不开的。如"气"的概念就渗透了儒、道、释、医等诸家学说之中。中国医学家们认为，"气"是构成人体生命活动的最基本物质和维持生命活动的根源，是人体生命活动最基本的表现形式，即指人们呼吸之空气和体内之元气。元气，多认为与人体对疾病的抵抗力，对外界环境的适应力和对体内功能失调的修复力有关。旺盛的元气，是保持健康、预防疾病、强身抗老的重要因素。

第二，气功又是与古代炼丹术中的"内丹"概念分不开的。所谓"内丹"，是相对于利用身外药石草木等物烧炼成的"外丹"而言，它是一种凭借人体自身内部精、气、神与天地元气相通而炼成的体内精华物质。据说，一旦在体内炼成内丹，会有"一粒灵丹吞入腹，始知我命不由天"（宋代张伯端《悟真篇》）的生命超越境界。因此，围绕修炼内丹而形成的各种内丹术，一直是中国古代人体修炼方术的重要组成部分，只不过当时尚无"内丹"一词，通常的名称为"行气"或"内炼"。现在我们为了叙述的方便，将"内丹"统称为气功，尽管它们还有某些不同之处。

气功主要是通过调节姿势，锻炼呼吸，松弛身心，控制意识，有节律地活动肢体，通过练功者发挥主观能动作用，对身心进行医疗保健运动，使身心融为一体。可以说气功就是通过内向性的运用意识，使自身的意识活动和生命活动相结合，使肌体的生命活动和机能活动都得到增强，进而诱导和启发人体内在的潜能，起到养生保健、防病治病、延年益寿的作用。如明朝胡文焕所编《新刻类修要诀续附》中说："天地虚空中皆气，人身虚空处皆气。故呼出浊气，身中之气也。吸入清气，天地之气也。人在气中，如鱼游水中。鱼腹中不得水出入，即死。人腹中不得气出入，亦死。其理一也。善摄生者，必明于气之故矣。欲修调气之术者，常得密室闭户，安床暖席，枕高二寸许，正身偃卧，冥目握固，两足间相去五寸，两臂与体相去亦各五寸。先习闭气：以鼻吸入，渐渐腹满，乃闭之。久不可忍，乃从口细细吐出，不可一呼既尽。气定，复如前闭之。始而十息或二十息不可忍，渐熟渐多，但能闭至七八十息以上，则脏腑胸膈之间皆清气之布濩矣。至于纯熟，当其气闭之时，鼻中惟有短息一寸余，所闭之气，在中如火蒸润肺宫，一纵则身如委蜕。神在身外，其快其美有不可言之状。盖一气流通表里、上下彻泽故也。其所闭之气渐消，则恍然复旧。此道以多为贤，以久为功，但能于日夜间得此一两度，久久耳目聪明，精神完固，体健身轻，百疾消灭矣。凡调气之初，务要体安气和，无与竞争。若不安和，且止；俟和，乃为之。久而弗倦，则善矣。"

气功起源很早，远在几千年前中华民族的先民们就开始用气探索生命运动的规律，《庄子・大宗师》中说："伏戏氏……袭气母"，《庄子・在宥篇》中又说："黄帝……抱神以静"都带有早期气功实践的痕迹。因为"抱神以静"要人处于清心

寡欲、致虚守静、排除杂念的状态，这既是祭祀鬼神的需要，本身也是导引气功的一个必要的准备。而在商初期的青铜器皿上，有些图案纹样十分生动地描述了古人做“气功”的各种姿态。成书于公元前 7 世纪的老子的《道德经》中就有运用气功治病的记载：“虚其心，实其腹，弱其志，强其骨”，“绵绵若存，用之不勤”，“致虚极，守静笃”，“专气致柔”等。气功疗法就是遵其法旨，用“入静”和“调节呼吸”等方法，即所谓的做功，来强化人体神经的自稳作用，去除由于大脑意识系统给人的自然神经系统造成的紊乱状态，使人的肌体对外与自然之气谐和一致，对内则达到经络疏通、气血调和的防病治病的生理功效。

说起气功疗法，在古代中国记载最早的也许要数“导引”术了，《庄子·刻意》篇中是这样描写“导引”的：

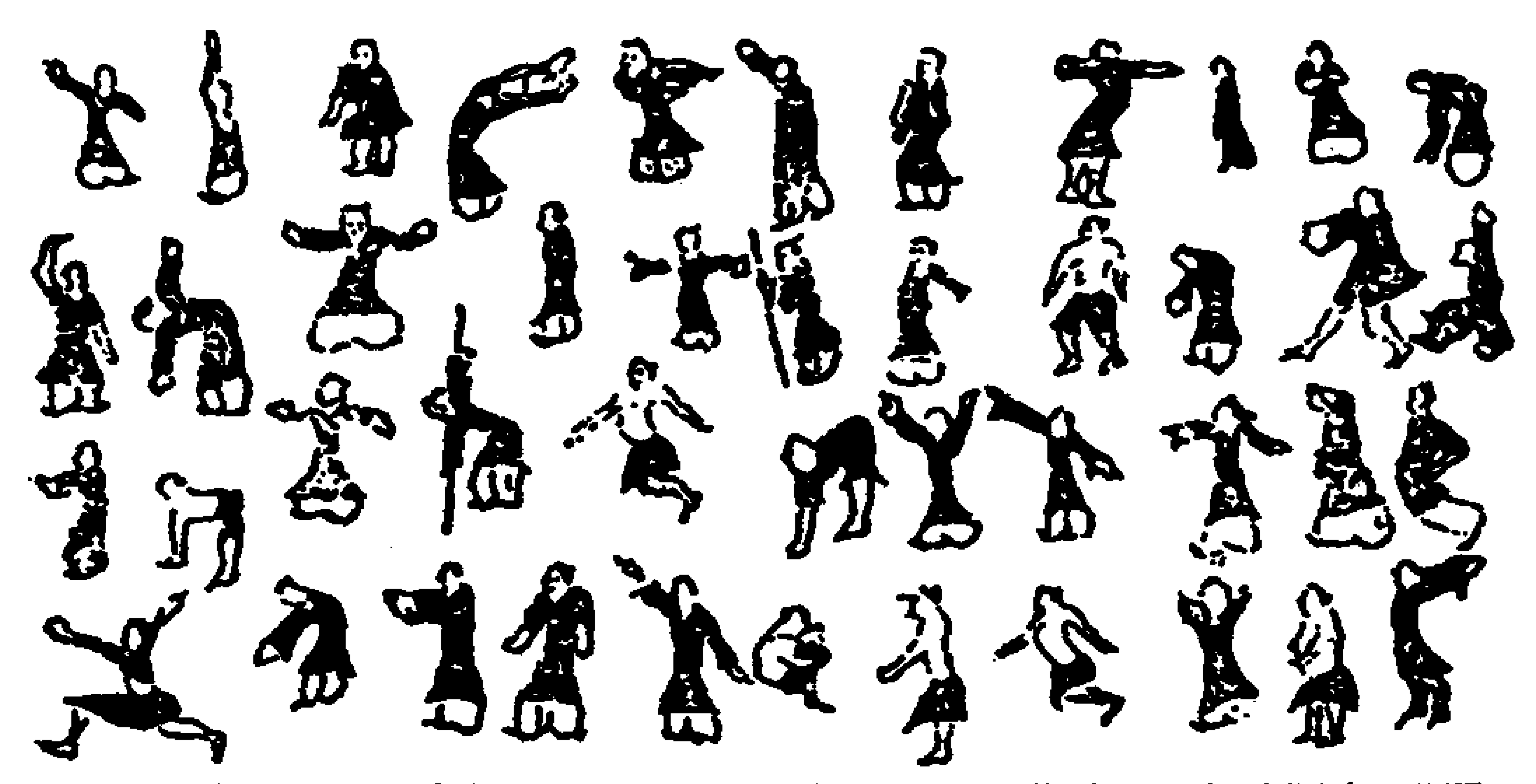
> 吹呴呼吸，吐故纳新，熊经、鸟伸，为寿而已矣。此道引之士，养形之人，彭祖寿考者之所好也。

意思是说，用控制呼吸的方法，排出有害的东西，吸入新鲜的空气，模仿熊、鸟等动物的动作，进行锻炼，就能取得长寿。彭祖就是进行这种锻炼即导引的人。

有关彭祖此人，《神仙传》和《列仙传》中都有记载。传说他由于进行“导引”而活到八百岁，古时都称他为长寿的道仙，也是传说中我国古代体疗术的始祖。到了战国后期，导引术不但用来防病和争取长寿，还进一步用于治病。《黄帝内经·素问·异法方宜论》中写道，在中原地区，人们常常得萎（下肢无力）、受寒、发热等病症，都可以用导引的方法来治疗；此外，像

四肢筋肉这些软组织疾病也可以用导引治疗。但真正形成系统则要算华佗总结前人的经验而编制的医疗体操——“五禽戏”。《三国志·华佗传》记载，华佗曾对弟子吴普谈到“五禽戏”的防病、长寿和疗疾的作用。华佗的弟子吴普按照五禽戏的要旨坚持锻炼，据说活到一百多岁还耳聪目明。

我国马王堆三号汉墓出土的帛画导引图，是世界上最早的气功体操图。图中四十四幅人物图像，分成四排，每排十一个人。有的全身着衣，有的裸露半身；有老年、中年；有男、有女。主要是模仿狼、鹤、龙、鹞、猴、猿、熊、龟、鹲等自然界的各种动物形态。图中有很多处注明疾病的名称，可见它是利用活动肢体的方法来治病疗疾、增加体质健康的一种运动。



西汉时期的医疗体操图（长沙马王堆三号汉墓出土导引图复原图）

较马王堆帛画导引图晚些的导引图，有《隋书·经籍志》所载的《行气图》一卷，《道（导）引图》三卷，可惜这些图至今没有发现实物。值得一提的还有我国古代的导引术《八段锦》，这在曾慥辑的《道枢》和灵剑子的《子午引导记》中都有记载。到清朝光绪年初，又有人对它进行了改编，这在梁世昌《易筋经

图说》附录中有所记载。据传在清朝道光年间，一位号天休子的老人身患重病，气血两亏，医生诊断后投以大补类药物，但天休子因年老体衰，虚不受补。值此束手无策之际，天休子遂每日在烈日暴晒下锻炼按摩、导引术。一段时间后，竟然百病全消。于是他撰写了《修昆仑证验》一书，把这件事记了下来。与“导引”异曲同工的还有“吐纳”气功术，这种方法就是先将肺中的浊气从口中呼出，然后用鼻子慢慢地吸进清新的空气，据说这样做可以吐出体内的“死气”，吸取外界的“生气”，方士们取其“吐故纳新”的意思。

吐纳的始创者据说是传说中的仙人王乔、赤松子。从有关文献资料看，至少在先秦之际，吐纳术已相当流行了。当时的吐纳术主要以静坐为主，通过深长细匀的呼吸来调顺气机，最终达到“胎息”(一种体内呼吸)的效果。以后，吐纳与内观存思、肢体导引以及内丹修炼等方术互相交流，又衍生出许多支派，其中影响最大、流传最广的要算是“六字气吐纳法”了。此法运用五行学说，配合一定的肢体导引，以呵、嘘、呼、呬、吹、嘻六字的吐音，分别对治人体内脏心、肝、脾、肺、肾、三焦的疾病；因为操作方便，疗效显著，至今仍为人们所重视。

据南朝宋庆义《幽明录》一书记载，东汉末年，天下大乱，颖川郡有户人家欲外出逃难，因为女儿年幼，不能走远路，无奈之下只好将她放入一个破败的古墓里。谁料一年后返回，见古墓里的女儿虽然不饮不食，却仍然好好地活着，仔细一问才知道，她是学着古墓里一只乌龟的样子，早晚之间伸头吸气，吐故纳新，这才侥幸活了下来。

与“导引”异曲同工之二的有“服气”术，即以吸多呼少的方法调制呼吸的养身术，相比之下，服气术在古代中国起步较

晚。

据说，最初汉魏之际流传的服气术主要是一种补气术，属于广义上的采补术。它的理论基础不外乎是古代的元气说，认为元气是天地万物的本源；人得元气则生，失元气则死。到了隋唐时代，服气术日趋成熟和多样化。有一种"服三五七九气法"，其法先慢慢从鼻中吸气三次，然后吐一口死气；渐渐地，依次为鼻吸五次气，口吐一气；鼻吸七次气，口吐一气；乃至鼻吸九次气，口吐一气。如此即合"三五七九"之数。修炼纯熟后，据说可以连续鼻吸二十四次直至八十一次气，才吐气一次。另外一种影响较大的服气术为"服五芽法"，其法采纳五行学说，将东、西、南、北、中五个方向配以青、赤、白、黑、黄五色进行服气，以求达到五气补五脏的养生效果。

在民间传说中，服气术多少带上一些神异色彩。如明朝冯梦龙编撰的《古今小说》中载道，北宋方士陈抟曾向五位老叟学得一种叫做："蛰法"的服气术，自此以后，陈抟便能不食人间烟火，一睡即是数月不起。一次，有个樵夫在太华山下割草，见山凹里有一具尸体，上面已积有一寸多厚的灰尘了，樵夫看了心中不忍，想把尸体埋了，不料走近提起一看，竟是陈抟。正当樵夫诧异"好个陈抟先生，不知如何死在这里"时，只见陈抟把腰一伸，醒了过来，口中还说道："正睡得快活，何人搅醒我来？"

与"导引"异曲同工之三的还有"存思"术，它是一种借助想象来吐故纳新的气功修炼术。

存思术兴盛于魏晋时代，恐怕与印度佛教的输入有关；因为存思以主观想象为主的观想方法与印度禅观比较接近，而在中国古代内炼方术中却是较为少见的。不过，魏晋以后，存

思的内外景象基本上都是道教的内容。就存思内景部分而言，存思术要求在内视的观想中，将体内五脏配以各种神灵，并一一存思其名讳、服色、形貌。同样，存思外景的时候，除了一部分具有阴阳、五行内容的元气、日月、星辰、八卦等外，也要求想象太上老君、九天玄女、日月星君等诸位神灵的名讳、服色、形貌。

据唐沈汾《续仙传》卷下载，唐朝开元年间，一日文靖天师与著名方士司马承祯在一起。晚上，已经睡在床上的文靖天师忽然听到隔壁有小孩诵经的声音，便轻轻起身走出来看，只见睡着了的司马承祯额头上有一个如钱币大小的太阳，光彩照人，再走近一听，诵经的声音出自司马承祯的脑中。据说这是修炼存思术所达到的高级阶段。于是文靖天师退出来对自己的徒弟讲："《黄庭经》云：'泥丸九真皆有房，方圆一寸处此中'，又云：'左神公子发神语'，先生之谓也。"

另外，据说人还能通过内练"存思"术，激发出"前知"、"透视"等特异功能。

所谓"前知"，就是用一种超自然的方法获得有关未来的事和物。如《太平经》上讲，只要意守人身的丹田部位，观想身中的神灵，日久功深，便能"开明洞照"，"预知未来之事"。

据宋朝刘斧《青琐高议》记载，韩湘子(传说为唐朝大文学家韩愈的侄儿)因修炼内丹术而有多种特异功能，自称"解造逡巡酒，能开顷刻花"。韩愈不相信，于是在一次酒宴中，将泥土放入盆内，韩湘子当众用一只空罩子盖住，没过多久，他说"花已开矣"，揭开罩子，果然盆中开了两朵鲜花，花色艳丽，枝叶翠软；更为其妙的是，花瓣上还有两行金色的小字："云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前。"以后，韩愈因为触怒了皇帝被贬

到潮州，在一个大雪纷飞的日子来到名叫“蓝关”的地方，这才回忆起花朵上的诗句，叹息不已（前集卷九）。

所谓“透视”，是指人体一种非视觉功能，具有像X射线般的透视能力。《史记·扁鹊列传》中就记载了扁鹊的透视的诊病术。不过据说扁鹊的透视功能是他喝了仙药得来的，而通过“存思”而得的透视功能，则是练气功的结果。

值得一提的是与“导引”变异的还有“却谷食气”术。“却谷”亦称“辟谷”，就是以不食五谷而服气的方法来达到养生的目的。庄周在《逍遥游》中刻画了一个“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外的神人。这里的“吸风”，即是“食气”。

“却谷食气”术的发端很久远，除了以上所说的外，司马迁便在《史记·留侯世家》中记述了西汉初年的张良，因为“性多病，即导引、不食谷”以后，却谷作为一种方术被纳入道教系统。按道教的说法，人体内有三虫，好宝物、好五味、好色欲，是人生贪爱、烦恼之源，只要坚持辟谷九十日，便可杀死三虫，达到体健神清的效果。在这种神秘观念的指导下，却谷的方法日渐繁复，多达一百余种。不过，大致而言，不出两类：一是断谷服气，二是断谷服药。断谷服气上面已经提及，断谷服药则大都采用高营养的食物、药物如豆、枣、芝麻、茯苓、黄精、人参、蜂蜜等配制成丸药服用，实际上是药物代替谷物而已。

相传，唐朝的“太平宰相”李泌就是修炼辟谷而有一定成就的。据说在辟谷绝粒了五六年之后，李泌身体轻盈，能在屏风上面行走，伸着手指发气可以将蜡烛吹灭。当然，李泌的辟谷也是在与导引术配合下进行的；他的导引术成就也很高，运气时，全身骨节窸窣作响，被当时的人称作“锁子骨”（宋李石

《续博物志》卷七)。以后历代都有却谷食气者,在民间也有很大的影响。

通过内炼达到人体特异功能的气功术还有许多形式,只不过有些是结合药物一起内炼。一是化身术,二是变形术,三是隐遁术,四是硬功术。

这里只简单谈谈硬功术。硬功术就是武功,历史上看,我国武术的各门各派如少林、武当、峨眉等,均有自己独特的硬功功夫,不过习惯上一般是按照其功能及其在躯体上的表现部位而命名的。如属防御性的有金钟罩、铁布衫、铁肚功、铁裆功等;属进攻性的有铁砂掌、鹰爪功、金针指、铁臂功、铁腿功等。此外,像清朝周述官编撰的《增演易筋说髓内功图说》一书,其中以按摩、拍打、药洗等外练筋骨皮为主的"易筋内壮功"和以"静虑凝神、气贯全身"等的内练一口气为主的"十二大劲功"等,虽属于整体性的全身锻炼,但从其锻炼方式和"内壮神勇"的效果来说,也可以归入硬功一类。

据墨井的《甘凤池拳谱》中记载,清朝康熙年间,被时人誉为"江南大侠"的甘凤池曾去京都游览名胜,一位王爷慕其大名,召他入府。起初,见甘凤池身材瘦小,王爷神态之间便有些不以为然。甘凤池奉命演武,只见他手掣短剑,跃上庭院中的秋海棠花上回旋飞舞,花枝只微微有些颤动,并无丝毫损伤。完毕,甘凤池从花上跃下,跪地行礼;一跪之下,其膝下的阶石已然陷入土中一尺多深了。至此,王爷耸然动容说:"凤池,一渺小丈夫,身重不逾中人,而膝能陷石,真奇技,不可及也。"

如此种种,不一一而述。

第四章　医 学 与 民 俗

医学作为一种文化现象，它是人类整个大文化场中的一部分，而作为某一民族的医学的生命力和特质，也是根植于本民族的文化之中的。因此，无论哪个民族的医学，在其发生发展的过程中，总是在与之相对应的文化场中，实现着自身的社会化过程；同时，一种社会或民族的风俗也就影响和塑造着它的经验和行为。正是从这个意义上说，中国的医学，作为一种具有风俗特质的文化现象，总是与其赖以生存的中国古代社会的民俗民风，有着千丝万缕和水乳交融的联系的，考察这种联系，无疑将使我们对中国的医文化和医俗史有更深刻的了解和认识。

第一节　观 念 的 融 通

我们知道，任何一种文化形态，其核心层总是为一种观念的构架所支撑。作为中华民族的医学文化扎根于自身社会的、民族的土壤，其观念总是与发端于本民族生存领域，并在其后漫长的演化发展过程中形成的思想观念有着互为因果的天然联系的。

天人观念在中国传统文化和中医中有最原始和最生动的

体现。由于古代科学技术的不发达，以至于人们对某种自然现象与人体的特殊感应作出了朴素的唯物认识论的解释，于是便演化出了人感应于天的“天人感应”学说。如“天将阴雨，人之病故为之先动。”就像受过伤的腿在将下雨时就会感到疼痛一样。但是，中国古代的各种天人观都有一个显著的特征，就是由天及人，即以天来作用和规范人。

中国古人认为，天地是一个“大宇宙”，人身是一个“小宇宙”，这里的“宇宙”有时也称作“天地”，所谓“天地一人身，人身小天地”。这种观念是由道家发明的，如《淮南子·本经训》中就说：“天地宇宙，一人之身也；六合（四方上下）之内，一人之制也。”道家的理论认为，天地日月宇宙万物和人都是生命体，天地宇宙是万物大生命的根源，日月地球是大生命中分化出来的小生命，人与万物更是天地分化出的小生命；但无论生命大小，其根源是相同的，生命活动的法则也是相同的，因此是同源同构的。有了天地开辟，人与万物也就自然产生了，因此人与天地宇宙是相同的。这种理论的表现是“天人一体”，“故头之圆也像天，足之方也像地；天有四时五行九解、三百六十六日，人有四肢五脏九窍、三百六十六节；天有风雨寒暑，人有取与喜怒；故胆为云，肺为气，肝为风，肾为雨，脾为雷，以与天地相参也，而心为之主。是故耳目者，日月也；血气者，风雨也。……”（《淮南子·精神训》）

这种“天人合一”或“天人感应”的观念到了汉代董仲舒那里，便被发展成一种规范社会思想文化和民俗的学说。而他的这种天人观念其表现形态主要有以下三个层次：第一，形体上的合一。如天有三百六十六日，人有三百六十六个关节。他说：“天”与“人”是相类似的，“人之为人本于天，天亦人之曾祖父

也，此人之所以上类天地也。”（《春秋繁露·为人者天》）他又提出了“人副天数”的说法，即把人身的骨节、五脏、四肢……等等，比附为一年的日数、月数以至五行、四时之数，说：“天以终岁之数成人之身，故小节三百六十六，副日数也；大节十二，分副月数也；内有五脏，副五行也，外有四肢，副四时数也。”（《春秋繁露·人副天数》）第二，情感上的合一。如天有风雨阴晴，人有喜怒哀乐。他说：“人生有喜怒哀乐之性，春秋冬夏之类也。”（《春秋繁露·为人者天》）“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。”（《春秋繁露·阴阳义》）从这些理论出发，董仲舒提出了“天人感应”论，认为“天”能干预人事，人的行为也能感应上天，而自然界所出现的种种“灾异”或“祥瑞”，也就表示了“天”对“人”的谴责或嘉奖，其中尤其是代表“天”治理人间的国君的行为好坏，最能反应出这种“天人感应”，他说：“国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之；谴告之而不知变，乃见怪异以惊骇之；惊骇之尚不知畏恐，其殃咎乃至。”（《春秋繁露·必仁且知》）第三，规律上的合一。即天有四季，人有春种、夏锄、秋收、冬藏。总之，天是一个大宇宙，人是一个小宇宙，然而，人这个小宇宙是受制于天这个大宇宙的。就秩序上讲，是天决定人，是人──→君──→天的递进关系，就感应关系上说是天能干预人事，社会的治乱与人事的福运、灾祸，都是天对人的奖惩。天人的秩序是董仲舒“君权天授”、“三纲”永恒的宇宙论基础，董仲舒说：“王道之三纲，可求于天”，“天不变道亦不变。”

作为集中医之大成的典籍《黄帝内经》，也与董仲舒代表的汉以后的中国传统思想观念融合一体，贯通一致，如《黄帝内经·灵枢·邪客》中说：“天有日月，人有两目。地有九州，人

有九窍。天有风雨，人有喜怒。天有雷电，人有音律。天有四时，人有四肢。天有五音，人有五脏。天有六律，人有六腑。……地有十二经水，人有十二经脉，……岁有三百六十五日，人有三百六十节。”这与董仲舒的“人副天数”是完全一致的。《黄帝内经·素问·五藏真言论》中又说：“五藏应四时，各有所收”，即所谓春肝、夏心、秋肺、冬肾；人的脉象也有感应，即春弦，夏洪、秋毛、冬石。又如《黄帝内经·素问·八正神明论》中也有所谓“月始生，则气血始精，卫气始行；月郭满，则血气实，肌肉坚；月郭空，则肌肉减，经络虚，卫气去，形独居。”这都是“天人感应”的内容。

这种天人观念不但在中国传统的医学中具有理论建构的意义，更发展成为民间的风俗习性。如在民间百姓的养生实践中就强调因时进补，要求服药物养生保健须结合四时季节的不同而有所变化。自然界有春温、夏热、秋凉、冬寒的气候变化，相应形成了春生、夏长、秋收、冬藏的消长规律；自然界的阴阳消长同样影响着人体的阴阳盛衰变化，所以说药物养生须根据四季阴阳盛衰的变化，而采用相应的补益原则。孙思邈说：“凡人春服小续命汤五剂，及诸补散各一剂，夏大热则服肾沥汤三剂，秋服黄芪等丸一两剂，冬服药酒两三剂，立春则止。此法终身常尔，则百病不生矣。”即言根据四时变化而服食不同的药物以养生祛病。一般认为，冬季进补为最佳季节，自然界属冬藏之季，相应人体也处于冬补之时，此时阳消阴长，阴主藏，乘此时药力易于蕴蓄而充分发挥其功效，且使药物的营养成分最大限度藏于体内，是年老体弱者进补的最好季节，此时据体质情况温补，如服用肉桂、龙眼肉、人参、熟地之类。春季阳气升发，故进补时应顺乎自然界的季节变化，而服用一些

辛温升提之药，南方春雨绵绵之时，则宜服芳香化湿健脾燥湿的药物，如藿香、佩兰、党参、白术、茯苓之类。夏天阳气盛，昼长夜短，炎热，人体出汗多，可根据各自的体质特点而选用性凉、益气生津、健脾胃之补剂，如麦冬、石斛、党参、菊花、西瓜、银耳、西洋参之属。秋季阳气渐衰，气候干燥，易伤津液，故秋季进补药物应选用滋阴润燥之品为主，如沙参，玉竹、百合、石斛之类。

阴阳观念在中国传统文化和中医中可谓有核心主导地位。其实阴阳观念并不神秘莫测，它也有个由原始先民在其生活实践中观察总结而来，后又被理性化了的过程。《诗经·公刘》上说："既景乃冈。相其阴阳，观其流泉，……"朱熹注云："相，视也。阴阳，向背寒暖之宜也。"应邵在《风俗通义》中也记录了这一上古民俗："上古之时，草居霜宿，冬则山南，夏则山北。"《说文解字》保留了"阴阳"一词的部分古义："阴，暗也，水之南，山之北也"；"阳，高，明也"。《黄帝内经·素问·移精变气论》中说："往古人居禽兽之间，动作以避寒，阴居以避暑"，也都说的是原始先民居住之习俗，这种习俗发自于人作为一种动物对其环境作出的必然的本能反应。

一旦有了这样的思维意识，推而广之就逐渐形成了某种观念形态。如发现于上古时的"雄黄"和"雌黄"两药同录于《神农本草经》上，其名乃取山阳山阴之别义，即生山阳处者为雄黄，生山阴处者为雌黄。可见，此处同山所生之药命其雌雄，必为阴阳之意的拓广和借喻。随着社会文明的推进，阴阳观念便成为中国古人哲学思辨的结晶并体现在《周易》和《老子》中。如《周易》中说："一阴一阳之谓道。""易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。"阴阳"二气感应以相与"，"天地感动

而万物化生"。"乾,阳物也;坤,阴物也。阴阳合德,而刚柔有体。以体天地之撰,以通神之德。"总之,认为一切事物的发生、发展均由阴阳、刚柔、动静、上下等表示为阴阳的双方相互作用、相互消长所造成。

再如《老子》中说:"万物负阴而抱阳,冲气以为和","道生一,一生二,二生三,三生万物",这里的"二"是指表现为阴阳的天与地。

以上这种观念在中国古代治病疗疾的医学实践中,更得到了广泛的推广和运用。《黄帝内经》自不必说,再如《医宗金鉴》中指出:"盖人之形有厚薄,气有盛衰,脏有寒热。"清代徐灵胎则指出:"身体有强弱,质性有阴阳,生长有南北,性情有刚柔,筋骨有坚脆,肢体有劳逸,年龄有老少,奉养有膏粱藜藿之殊,心境有忧劳和乐之别,更加天时有寒暖之不同,受病有深浅之各异,一概施治,则病情虽中,而于人之体质迥乎相反,则利害亦相反矣。"即言人由于体质的不同,服食的药物应随之而异。老人为衰阳之体,小儿为稚阴稚阳之体,女子阴多阳少,男子阳多阴少,故在应用药物时应针对体质特点而选择用药,不可一概而治。素体阴虚内热之人,忌用温阳之品,以免耗伤阴液;素体阳虚之人,则忌用补阴之品,以免助阴伤阳;素体痰湿汗多之人,忌用补阴之药,以免助湿伤阳等。另外补益药宜在晨起或睡前服用。

以上这些经验之谈,早已成为中国民间众人相遵的医俗了。

除了中医的阴阳观念,值得我们引起更多思考的是,这种表现为阴与阳的对立互补思维形式,不但左右着中国的民俗民风,而且也存在于世界其他民族的生活习俗之中。如左与右

这个对立互补的观念：戴护身符男在右臂女在左。看手相和招魂者男人看右手，女人看左手。在孟加拉国，医生看脉搏男测右手，女测左手。[1] 在古希腊奉行同样的信念，希波克拉底附和他以前的哲学家的说法，认为子宫有两翼，右翼育男，左翼育女。[2]以上民族认定的是男右女左之法则。但世界上另一些民族认定的法则正好与此相反，是男左女右。如在非洲肯尼亚和坦噶尼克部落的卡古鲁族人，有男人用左手抚爱，女人则用右手的习俗。[3] 在中国汉族有婴儿出生挂门标之俗，规则是：生男在门左挂弧（木弓），象征男之阳刚；生女在门右挂帨（佩巾），象征女之阴柔。藏族男女入室，男坐于左，女坐于右。汉族的俗信有“左眼跳福，右眼跳祸”等。

再考察一下中医习俗，也有左右这个观念，并与阴阳观念互为补充：如言对称脏器之左右差别：“肾两者，非皆肾也，其左为肾，右者为命门。”（《黄帝内经·难经·三十九难》）“左足应立春，左胁应春分，左手应立夏，右手应立秋，右胁应秋分，右足应立冬。”（《黄帝内经·灵枢·九针论》）言左右脉象意义之别：左手寸关尺分候心、肝、肾，小肠、胆、膀胱；右手寸关尺分候肺、脾、肾（命门），大肠、胃、膀胱。（《黄帝内经·素问·脉要精微论》）“心脉小坚急，皆鬲偏枯，男子发左，女子发右。”（《黄帝内经·素问·大奇论》）言病理肤色，“色见上下左右，各在其要。……女子右为逆，左为从；男子左为逆，右为从。”（《黄帝内经·素问·玉版论要篇》）概言之，“左右者，阴阳之道路也。”（《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》）

---

① 马文·哈里斯《文化人类学》，东方出版社 1988 年版，第 392～394 页。
② 罗伯特《文明与野蛮》，三联书店 1984 年版，第 249 页。
③ 斯特劳斯《野性的思维》，第 163 页。

五行观念作为中华民族考察、别类及阐述自然界和社会历史现象的一个基本思维工具，也是中国传统医俗中贯穿始终和普遍运用的范式。

作为原始人类思维意识的触发点总有着与之相关联的具象物作对应的。如果说“日出而作，日入而息”的日与月可作为阴阳观的具象物的话，那么人的五指、五趾、足可成为原始先民启迪思维、形成“五行”这个观念的具象物。当然这仅仅是一种假说。也有一些学者认为，五行这个观念的确立与上古时人们所涉及到的物质范围有关。《左传》中说：“天生五材，民并用之，废一不可”但还有一说认为，“行”亦可作时序或动词解。《左传》中有“分为四时，序为五节”之语。《白虎通·五行篇》也说：“言行者，欲言为天行气之义也。”不管怎么说，随着社会的发展，观念的确立，按照“五”的分类来认识事物和规范经验，在春秋时期已成为中国古人一种普遍的思维方式。

一是尚“五”观念，即把各种事物都纳入“五”的范畴，如气味有“五味”，声音有“五声”，颜色有“五色”，方位有“五方”，祭祀有“五神”、“五祀”，祭品有“五牲”，谷物有“五谷”，身体有“五窍”、“五脏”，天象有“五星”，龟卜有“五兆”，刑罚有“五刑”等等，不少著名的思想家、政治家和军事家，都试图运用“五行”观念和“五行”范畴以阐述各自的学说和思想。其二是已出现“五行相胜(克)”和“五行相生”的观念，即“五行循环序”的端倪。如《左传·昭公三十一年》记晋史墨所说“火胜金”、“水胜火”(《左传·哀公九年》)；《孙子·虚实》篇记孙武言曰“五行无常胜”；《越绝书·计倪内经》记范蠡言：“金、木、水、火、土更胜。”这些都属于“五行相胜”的观念。至于“五行相生”的言论，虽无明言，但从当时“五行”与“天干”相配推算，就可以发

现其中的奥妙。清人王引之著《经义述闻》，其中卷二十三《春秋名字解诂》中说当时“秦白丙字乙”、“郑石癸字甲父”、“楚公子壬夫字子辛”、“卫夏戊字厂”，便是“木生火”、“水生木”、“金生水”、“火生土”之意。

战国时代，“五行”学说有了很大发展，诸子百家中有不少是讲“五行”的，其中儒家的“思孟学派”和阴阳家的“五行说”最有特色。

战国后期属于“阴阳家”代表人物的邹衍，根据“五行相胜”的原则，提出一种“五德终始”说，即认为历史上的每一个朝代都代表“五行”中的一“德”顺序循环往复。这个学说，比较完整地保存在《吕氏春秋·应同》篇中，文中说：凡是帝王将要兴起之时，上天一定会先向下民显示一些吉祥的征兆。黄帝的时候，上天先显示了大蚯蚓和大蝼蛄，于是黄帝说：“这是土气占了优胜。”因为知道土气胜，所以他制定的衣服颜色就崇尚黄色，那是取法于土的。到夏禹之时，上天先显示了草木到秋冬不衰萎的现象，夏禹就说：“这是木气占了优胜。”木气胜，所以他制定的衣服颜色就崇尚青色，那是取法于木的。到商汤之时，上天先显示了从水里出现金器兵器，商汤就说：“这是金气占了优胜。”金气胜，所以他制定的衣服颜色就崇尚白色，那是取法于金的。到周文王之时，上天先显示了红色乌鸦衔着丹书，落在周的社庙上。文王就说：“这是火气占了优胜。”火气胜，所以他制定的衣服颜色就崇尚红色，那是取法于火的。替代火的，必将是水，天也先显示出水气的优胜。水气占了优胜，那么衣服的颜色必须崇尚黑色，因为那是取法于水的缘故。水气当令了，要是不懂得这里的道理，运数就将转移到土上去。这实际上是把“五行”运用到了历史和社会政治制度之上，其

原则就是"五行相胜"的循环序。这套学说在秦汉时代影响极大，秦始皇灭六国后，首先依此说建立各项制度，如以十月朔为岁首，衣服、旌旗都用黑色，数字以六为记（符与法冠六寸、车六尺、乘六马、六尺为步等），行政严格依法，改黄河名为"德水"等（详见《史记·秦始皇本纪》）。当时因为没有出现祥瑞物，有人就骗他说，五百年前秦文公出猎时曾获得一条黑龙，即是祥瑞。

邹衍根据"五行相胜"的原理提出的"五德终始"说到了汉代刘歆那儿又有了花样翻新的转变。

刘歆的五德终始说不仅一改邹衍五德终始说中的五行排位，而且还将五行间的关系变相胜为相生。如果说邹衍的"五德终始"说与中医学中的五行形态还有许多相悖之处的话，那么经过刘歆改动后的五行形态完全与中医学中的五行形态相吻合。

刘歆相生的五德终始系统顺序是：太昊帝炮牺氏（包牺、伏羲），"继天而王，为百王先首，德始于木。"炮牺因具有木德所以能为王（这里以木德为先，已与中医学中的木行为首相合）。——→共工氏，"虽有水德在木火之间，非其序也"（以暗示不合木、火、土、金、水的中医五行排位）。"故伯而不王"，即不能称王。——→炎帝（神农氏），"以火承木"，故为火德能称帝（王）。——→黄帝（轩辕氏），"火生土，故为土德。"——→少昊帝（金天氏），为金德。——→颛顼帝（高阳氏），为水德。——→帝喾（高羊氏），为木德。——→唐帝（帝尧，陶唐氏），为火德。——→虞帝（帝舜，有虞氏），为土德。——→伯禹（禹，夏后氏），为金德。——→成汤（殷），为水德。——→武王（周室），为木德。——→秦伯（秦），"秦以水德，在周、汉木火之间"，"亦伯而不王"（这

里秦伯与共工氏性质相同，因不合五行相之序，故只能称“伯”而“不王”）。——→汉高祖（汉），为火德。

这样，刘歆的五德相生就解释了远古的朝代以木行为首，其更替形式，就像以母传子那样是“禅让”的。刘歆所创的五德终始说，无论从排位次序上（以木为首，并以木、火、土、金、水相序），还是相生的关系上，用以“母传子”来比喻王位（五德）的“禅让”，都与成书于汉之前的中医典籍《难经》中将五行相生关系比喻为“母”和“子”的关系如出一辙，都与中医理论中的五行观念完全一致，这不能说仅仅是一种巧合。以《黄帝内经》为标志的中医理论体系成熟于春秋战国，以后又经秦、汉（西汉）时期的丰富和提高，不但对先秦以来的中国哲学思想产生了很大影响，将其大大地向前推进了一步，而且还影响了当时的许多学科，这已为国内学术界所公认。刘歆为西汉末王莽时人，因此说，刘歆受中医学理论影响，改创相生的五德终始的推论，当是可信的。另外，“据查证，最早提到《黄帝内经》书名的是西汉刘歆的《七略》，可惜该书早已失传”[1]，但这不失为一种可供佐证的材料。

刘歆是王莽时期人，据说王莽根据刘歆的学说，其篡夺王位也似乎顺应了天时，刘歆因此也做了“国师”。

尽管王莽王命不长，但刘歆所创的五德终始说却对后世产生了极大的影响。汉光武帝刘秀就利用汉为火德说，以《赤伏符》“受命”为天子。东汉末，魏文帝以土德受禅。此后，中国历次同一民族间的改朝换代，无不沿袭这一传统，行禅让典礼。

① 《内经讲义》，上海科学技术出版社 1984 年版，第 3 页。

以上我们说了这么多的历史，无非是想说明，中医中的“五行”说是与中国传统思想文化和根深于社会现实生活中的习俗相一致的，如中医中的“六淫”致病论就是典型的例证。

六淫，即风、寒、暑、湿、燥、火六种外感病邪的统称。在正常的情况下，这六者称为“六气”，是自然界六种不同的气候变化。在中医学看来，六气又可称五气，并与五行相配，即风配木、寒配水、暑配火、湿配土、燥配金。还有一个火并不是没有一行可以相配，而是因为与火行相配的暑为夏季的主气，为火热所化。故《黄帝内经·素问·五运行大论》中说：“其在天为热，在地为火……其性为暑。”火与暑实为一种特性，不再归“行”。

另外，由于火热为阳盛所生，故火热常可混称。但火与温热同中有异，热为温之渐，火为热之极；热多属于外淫之类的病邪，而火常由内生，如心火上炎、肝火亢盛、胆火横逆之类病变。再则，人体感受风、寒、暑、湿、燥等各种外邪或精神刺激，即所谓“五志过极”，在一定条件下皆可以化火，故又有“五气化火”、“五志化火”之说。

六气（五气）本身对于人体是无害的，它们是大千世界万物生长的条件，所以《黄帝内经·素问·宝命全形论》说：“人以天地之气生，四时之法成。”这就是说人是依靠天地之间的大气和水谷之气而生存，又是遵循四时生长收藏规律而成长发育的。

由于人体与自然是化合为一的，所以，一般情况下，天之六气（五气）是不会致人以病的。但是，当气候变化异常，六气（五气）发生太过或不及，或者六气不合时，如春暖之际返寒、秋凉之时返热等，以及气候变化过于急骤，如暴冷、暴热等，使

原来与天地四时之气保持均衡贯通的人体机能出现了紊乱之状，于是天之邪气便侵犯人体，导致发病。中医学中关于五行的观念和论述还有许多，这里不一一介绍。

当然，究竟是医学影响或规范了"五德终始"说，还是相反，这不是本书的任务。通过以上的描述，只是告诉我们，医俗与社会历史即民族风俗无论其表现形式有多少不同，其内在的观念构架确实是彼此不分、互为一体的。五行观如此，天人观、阴阳观亦如此。当然中国医学与中国传统思想文化中的观念不仅仅限于此，还有许多方面可比较，限于篇幅，只是择其主要的加以论述。

第二节　信仰的互渗

从文化人类学的角度来看，一个民族最初的禁忌与崇拜，不仅构成了这个民族原始宗教内涵，而且作为一种潜在意识埋入灵魂深处，遂发展成一种被普遍遵奉的信仰左右着人们的生活与规范了社会的习俗。考察中国的医俗史，在禁忌与崇拜上与中华民族传统的信仰确实是相互渗透的，并与其一起汇成了古老中华民俗风情的浩浩长河。

禁，指禁止；忌，为忌讳。前者多指外力干预，后者主要指基于自我情感的避戒行为；两者合在一起，则代表了一种约定俗成的禁约力量。

很难说出中国古代的禁忌究竟起源于何时。有学者认为禁忌之所以发展成一种习俗，一种普遍遵循、自我约束的习惯，是与初民们试图对偶然事件和某种灾祸之间的关系作出解释的思维活动有关。这种思维活动的早期结果，就是对"灵

力"和"魔鬼"的畏惧。这正如温德特曾指出："埋藏在所有禁忌里的那种无言的命令，虽然因为随着时间和空间而造成了无数的变异，可是，它们的起源只有一个，而且仅只一个：当心魔鬼的愤怒。"①

远古时期，每当一次偶然事件与一场灾祸相继或同时发生，愚昧中这种偶然事件常被视作为灾祸之因，遂成为禁忌对象。早期流行于整个世界的星辰降灾、飞禽走兽等等都被视作"灵力"的象征。此外，某些经验事实也可成为禁忌之源，称之为禁忌的教训说。如捕猎中初民们发现一旦动物淌血，该动物便在劫难逃，因此，见血与死亡便被联系起来。

中国古代社会，禁忌是普遍的，涉及日常生活的各个方面。就中医学领域来看，禁忌颇多，《黄帝内经》、《甲乙经》、《刘涓子鬼遗方》等都有不少禁忌致病的记载。隋代的《诸病源候论》中所谓的"土注候"即云：五行各有所忌之时辰，如在忌土之时挖地动土，就会引起遍体浮肿，流黄水……。这种忌时择日治病的现象一直是古代中国广为流传的习俗。生老病死是人生发展的自然规律，人食五谷，难免患病，寻医看病乃人之常理。古人为了图吉利，使病者早日康复，因此求医看病也要挑个好日子。求医疗病宜天德、月德、天德合、月德合、天赦、月恩、四相、时德、天后、除日、破日、天医、开日、解神、除神；忌月建、平日、死神、收日、满日、闭日、劫煞、灾煞、月煞、月刑、月害、月厌、大时、游祸、天吏、死气、四废、五墓、往亡、未日、每月朔、弦、望日。

云梦秦简《日书》载有治病吉日：阎罗之日，利以弃疾。或

① 任骋《中国民间禁忌》，作家出版社1991年版，第6页。

上门求医，或请医生进门疗病，其日期也有讲究，《日书》载：凡有入医，必以岁后；有出医，必以岁前。

我国古敦煌地区，治病往往是在正月旦或月半日进行。同时，在古敦煌地区还流行着两种“治病时间表”，如：

正月十五日甲申水破，岁位复治病吉；
二十二日己丑火开，岁对九焦九坎，疗病吉；
二十三日壬辰水除，岁前治病吉；
二十八日丁酉火破，岁前小岁对月虚，治病吉；
二月三日辛丑土开，岁前九焦九坎复治病吉；
六日甲辰火除，岁前治病吉；
十八日丙辰土除，岁前治病吉；
廿四日壬戌水破，岁前九焦九坎煞阴，治病吉；
廿五日癸亥水危，岁前治病吉。

以上现象，一直延续到晚清，许多中医典籍中仍认为一些复杂的、病因难明的疾病，系“中恶”、“客忤”、“蛊”等所致，或源于冥冥之中“犯了忌害”，应当忌时择日地加以治疗。其实，这类认识是禁忌余波在后世医学领域的典型体现。

如上所述，中国古代禁忌致病确立是五花八门、无奇不有的，这一现象在世界其他民族中也普遍存在。如处女见血，决非吉事，因此，许多民族忌讳见到女子的经血，包括与经血有关、或被经血玷污了的任何东西。

在古代中国，女子的经血一直被认为是秽物，殷商甲骨卜辞中，便有占卜妇女经期的文字，说的是女子的经期到时，便要特别装饰，以止帝王的幸御。女子经期需要闭房，《释名·释

首饰》曰："以丹注面曰旳。旳，灼也。此本天子诸侯群妾当以次进御，其有月事者止而不御。重以口说，故注此丹于面，灼然为识。女史见之，则不书其名于第录也。"帝王的妃子如有月事在身，就在脸上涂上红色点，以戒帝王。有专家认为，这也是后世额上眉心饰以红点的真正起源。据《博物志》以及亡佚的《淮南万毕术》记载，古代有这样一个检验女子守节与否的方法：将蜥蜴或壁虎养在盒中，喂之以朱砂，等到它浑身尽赤，晒干捣碎，点在女子身上。女子一旦失去贞操，则红点消失，否则红点终生不灭。从这民间"验方"上，我们可以知道，女子第一次性交出的血与搽在身上的红色点有一种对应关系，出血则红色点消失。这样一个方子对中国女性的贞节观念影响非常大，也使红色成了女子的专用词，如红颜、红妆、女红、红汗、红袖、红粉等等。红色往往带有禁忌的意味，如种了牛痘的胳膊上要缀一小块红布，标明这是禁区；用红墨水写的信，表明要与对方绝交；新娘的红头盖，也是不准乱动的。这一切，都来源于古代女子月事时涂红点于脸面以示禁忌的习俗。

如果说禁忌是初民意识深层"因果律"泛化、滥用所衍生的行为限制，它只是表现出一种人对自然的极其消极的应对。因为禁忌中人们只能采取"远而避之"这一方式来逃避那些他们认为有可能会带来灾祸的事件，那么或许是与此同时，或许是天长日久了人们发现"远而避之"并不能消灾免祸，于是认为禁忌背后的"灵力"或"魔鬼"，有着巨大的超自然力量，在冥冥中操纵、主宰着整个世界，并由此萌发了敬畏心里，于是"崇拜意识"便自然而然地产生了。考察原始崇拜，虽分多种形式，但无论是自然物、灵物，还是图腾和祖先崇拜，它都有别于"禁忌"。此刻，先民们对于一些自身无法把握或避免的事件及灾

祸，不再是单纯的“远而避之”，而是试图以自己的虔诚膜拜，“崇而感之”、“敬而求之”，讨好鬼神和“灵物”，以使灵物在冥冥中荫护自身，消灾避祸。因此，较之纯属消极应对的“禁忌”行为，“崇拜”无疑迈进了一步。这一应对行为映射在医学领域，便是先民们每每借祭祀以求得崇拜物的宽恕和保护，来消除病痛或免除疾苦。如甲骨文中便有“武丁疾身，祭妣已及妣庚”，“武丁病齿，祭于父乙，以求赐愈”，“武丁病舌，祈求亡母庚”等卜辞。都是先民们试图通过对患者祖先的崇拜、祭祀来祈求治愈患者之病的写照。

在诸多的崇拜中，灵物崇拜最为典型，也运用得最为广泛，因为无论是自然物如石头、水、艾草等等还是器物如刀剪、针、尺、算盘等，抑或龙、蛇、牛等图腾，都是一种具有除病去疾功效的灵物。以下我们不妨择其一二加以论说。

艾草在自然物中是较有代表性的灵物之一。从中国传统医学角度来看，可供医用和药用，医家取艾叶背面白色丝状毛制成“艾绒”，供针灸用；艾草可杀虫和防治植物病害；枝叶熏烟，能驱蚊蝇。艾的这些医药用途，开辟了古人对其认识逐渐神秘化渠道，历经各种传说的积累，便在古人观念中增生了辟邪禳灾等多种功力。在《汉武帝内传》里，它已获得了神草的地位；在南朝孔璠之的《艾赋》、《艾赞》里，它又被称作“灵艾”。

《孟子》中就有“七年之病，求三年之艾”的说法；《荆楚岁时记》讲得更神乎其神，说每逢夏历五月五日鸡未鸣时，采集长得酷似人形的艾草为灸，肯定灵验。此外，还有夏历三月三日采艾或七月七日太阳未出时制艾煎等多种行事方式。梁简文帝《三月三日》诗云“握兰唯是日，采艾亦今朝”，是此俗在当时十分流行的描绘。其实，当真酷似人形的艾大约是没有的，

故《仇池笔记》的说法，只是"于明暗间以意命之而已"，反正这就具备了包治百病的法力了。宋人范成大《灼艾诗》曰"血忌详涓日，尻神谨避方，艾求真伏道，穴按古明堂。谢去群巫祝，胜如几药汤"云云，也体现了这种玄乎观念。比较起前述几项，形形色色的采艾、制艾讲究及包治诸疾之类已蔚成流风极广的民间医药习俗了。

《太平御览・百卉四部》引师旷占词说，如果年内有大疫的话，总是"病草先生。病草者，艾也。"南朝时，纪僧真做梦，梦见艾生满江，忙告诉他的幕主萧道成，道成说："诗人采萧，萧即艾也。萧生断流，卿勿广言。"(《南齐书》卷五六)在这里，"萧"即萧道成自喻，"流"谐指南朝宋室皇帝的姓氏(刘)，"萧生断流"，暗示了萧齐即将取代刘宋的变故。

其次菖蒲也是自然物中有灵气的一种。古人关于菖蒲富有神效的传说极多，如纬书《春秋运斗枢》称菖蒲乃玉衡星散而成，《风俗通》、《神仙传》等皆谓服食菖蒲可得长生，而尤以生在石上一寸九节者为宝。民间使用菖蒲，在于厌胜，如宋陈元靓《岁时广记》谓："端午刻蒲为小人子，或葫芦形，带之辟邪。"比之更流行的方式，是将菖蒲扎成剑形，挂在门旁。清富察敦崇《燕京岁时记》云："端午日，用菖蒲、艾子插于门旁，以禳不祥，亦古者艾虎蒲剑之遗意。"

此外，如苍术、皂荚、桑柘、红花、芝麻、甘蔗等物，也均为民间风俗中复制或单用的法宝，功效不外乎辟恶驱邪、消灾去病、长生登仙诸道。

在器物的崇拜上，铜镜可称得上是一种代表性灵物。古代神怪小说中，关于铜镜能治病或防疫的记载相当多，如《异闻记》云："隋时王度有一镜，岁疫令持镜诣里中，有疾者照之即

愈。"《樵枚闲谈》云："孟昶时，张敌得一古镜经尺余，光照寝室如烛，举家无疾，号'无疾镜'。"《西京杂记》和《酉阳杂俎》都讲到秦始皇有一面"照骨镜"，可以看见人的脏腑，病人照之，即可知疾病所在的部位。在X光镜没有问世之前，这些传说只能当作世人在观念上赋予铜镜的又一种法力了。

葛洪《抱朴子》言，世上万物久炼成精者，都有本事假托人形以迷惑人，"惟不能易镜中真形"，它们一看见铜镜，也就暴露了自己的本来面目，于是赶快溜走。基于这一原理，凡巫祝道冠一流在从事捉鬼妖等活动时，照例都要先用一面镜子当识破妖魅的法宝，其时镜子乍现，妖魅便逃之夭夭了。顺此思路，照妖镜又成了应用广泛的禁劾物，比如古代武士甲胄的后背或前胸部位，多嵌有一块"护心镜"，一方面，镜材的铜质本身具有抵御剑矢之类武器侵害的作用，而另一方面，它们又可以发挥镇吓诸多鬼怪妖物的功能。再如，把一块小圆镜镶在大门顶端中间部位的民居建筑习俗，在中国许多地区盛行，甚至直到今天，这块具有镇邪驱怪意义的古老的禁劾物，还常常出现在现代风格的建筑物上，只不过镜子的材料已变成了玻璃，间或也有用菱形、条形镜子取代圆镜的。又如，在传统的婚礼风俗中，铜镜是使用场合和次数最多的祛邪工具，新娘穿着有铜镜的新衣上轿去婆家；在花轿进入婆家大门前，还要由专职人员用铜镜在轿厢内上下左右仔细地"搜寻"一遍；洞房里，一面大铜镜是绝对不可缺少的器物。此外，铜镜也被使用在民间丧葬活动中，人们将其置于墓穴顶部，或棺床的四角，这些安排均出于辟邪的需要。

其次，针剪也可作为一种灵物来崇拜。《晋书》里说，大画家顾恺之曾看上过一位邻家姑娘，向她表达了爱慕之情却遭

拒绝。于是顾便把这姑娘的身形画在墙上，用针钉在其心脏部位，结果姑娘马上患心痛。顾恺之乘机致情得手，再把画上的针拔去，姑娘的病也就痊愈了。与此原理相同，民间咒蛊术中把若干枚乃至成把的针刺在均有一定象征性的纸人、草人或面人身上，以求致人于病甚至死去的事例，不胜枚举。

民间诸忌中，剪刀是凶物，在一些特定的日子或场合严禁使用，但反过来它又是除恶镇邪的法宝。剪刀除恶的实施，可以是任何需要除恶的场合，如民间医药习俗中，常有在煎药时放一把剪刀在药罐上的做法，其意就在镇伏疫鬼。再如过去小儿去僧寺道观“寄名”时，总要从和尚道士那儿得到一些精巧的“法宝”作保佑平安成长的护符，这些“法宝”里往往包括一把剪刀形状的银质或铜质佩饰，而避免灾祸和祛除不祥，便是其作用所在。

在诸多灵物崇拜中，要数图腾崇拜最具威慑和久远。灵蛇崇拜便是其中之一。蛇的神灵性同华夏始祖神话传说有一定联系，在这类传说中，无论是开天辟地的盘古还是搓泥造人的女娲及其兄长伏羲，都是人面蛇身的形状，很可能在初民的观念里，有一种认蛇为始祖的意识。但这种意识的发展趋向，似是将蛇衍化成“龙”而最终形成神龙崇拜。但是，神龙毕竟只存在于观念当中，实际生活中极易感受到依然是蛇，这就构成了蛇的神灵性质。

在中国民间流传最为广泛的灵蛇故事莫过于《白蛇传》了。故事中的许仙为能给人除病去疾、起死回生的蛇妖所惑，生命垂危时，是蛇精拼死相救。如此美丽善良的蛇精形象，使崇蛇达到了高潮。从灵蛇崇拜的历史发展过程来看，祷蛇风气的普遍化形成时间，大致在唐宋之间。从宋代起，全国各

地都陆续建起了蛇王祠，蛇受到了稳定的香火祭食供奉。俗信又以夏历四月十二为蛇的生日，届时民间崇蛇活动达到高潮，而公众性的祈祷所在，则总是在蛇王祠内。此外，民间又流行有不少具体的灵蛇崇拜细节，如遇有蛇在宅第庭院、蚕房墓地等处出现时，快用稻米茶叶等物相撒，并对之乞求使之自行离开，切忌随意伤害。在迫不得已的情况下，人们也会打死向自己进攻的毒蛇，但紧接着就要考虑如何对肉体已死亡的蛇进行安抚，最通常的办法是马上安葬并作追祭，这样的祭祀活动往往要进行到确信其亡灵不再对自己追究迫害为止。还如很多人都相信自己所以没有被蛇所伤害，乃是向蛇作崇敬和礼拜的结果；同样，一旦发生了遭蛇咬伤的不幸，也以为只有继续向它哀求，才可能抑止祸害的蔓延，诸如止痛解毒的应验等。

其次作为中国“四灵”中惟一能在现实生活里看见的龟，也是中国古人的崇拜物。龟的视觉形象，远远不能同传说中的龙、凤、麒麟相比，而它耐饥寒、寿数长的禀赋，则为人们直接的感觉经验所证明，于是便有“龟一千年生毛，寿五千岁谓之神龟，寿万年曰灵龟”等种种说法(《渊鉴类涵》卷四四〇引《述异记》)，由此其貌不扬的龟获得了与龙、凤、麒麟并称灵物的资格。在中国的民间俗信中，龟的神灵性相当丰富，包括卜凶吉、兆寿瑞、扬武威、镇邪恶、去疾病、赐富贵等多方面功能，如《山海经·海外西经》曰：“巫咸国在女丑北，右手操青蛇，左手采赤蛇。”巫咸是传说中远古的名医，所谓双手操蛇，可见古人对蛇之医效的崇拜之极。

综上所述，在中国远古社会，未开化的先民们根据其原始的思维方式和能力使他们对一些经验现象只能作出超自然的

解释，虚构出灵物和图腾，并对其恭敬、虔诚地敬奉、膜拜，以期求得它们能在冥冥中予以荫护，消灾免祸。天长日久，遂演化发展成一些严谨而繁杂的崇拜仪式及禁忌。所有这些，都对神州大地早期的民族信仰和文化形态的形成及发展，产生了巨大影响，而在这个社会历史的进化过程中，原始的医俗信仰与社会中存在的各种禁忌崇拜互相渗透着，实为一些民俗风情奠定了重要的基础。

第三节 心理的同构

一般来说，一个民族文化心理构造的建立，总是与这个民族对人的生命所具有的个性心理的认解分不开的，中国医学对人生命的解码，即阴平阳密的平衡法则，确实与中华民族的传统文化心理构造即“中庸之道”有着异曲同工之妙。应该指出，这种“和声”是一种不以人的主观意志为转移的心灵互摄效应在起着作用，它同时为中国的民俗心理筑起了一道和谐的风景线。

有则笑话，说有个乡下佬来到繁华的大城市，但见道路上车水马龙，非常危险，不知如何行走才好。情急之下突然想起了临行时父母关于凡事应取中庸的忠告，于是看准机会，窜到了马路中间的分道线上，沿着此线一路走去。车辆在他身旁来回行驶，不但毫无危险，且悠哉美哉。这个乡下佬不愧“领悟”了中庸之真谛，并找到了一条“真正”的“中庸之道”。这个乡下佬的灵性与其说是不折不扣地执行了父母的忠告，倒不如说是其心理上的平衡之术在起作用。

中医认为，人体内诸因素的平衡谐和就能使人得到健康。

由于不同的性格类型具有不同的生理因素，这种身心的特异性，使得疾病的发生呈现出一定的倾向性，它对内打破了生理的平衡机制，对外则显露于人的肤表和行为。本着这种有诸内必形诸外的生理现象，就可以通过对病人的异常的肤表显现或行为表现的观察诊断，从而确准病人的病因，为疾病的辨证施治提供可靠的依据。这也就是《黄帝内经》中所说的："二十五人之形、血气之所在，别而以候，从外知内。"(《黄帝内经·灵枢·阴阳二十五人》)通过治疗，病人的生理、心理机制得到了新的平衡，身体也就恢复了健康。

中医的这种平衡之术与中华民族的传统心理确立有着许多相似之处：如待人接物最好是不卑不亢；面对某种形势或潮流最好是恪守中立；不骑马，不骑牛，骑着毛驴中间走，就是一切行为的准则。不仅人的行为如此，书中也是这么教导的。《论语·雍也》中说："中庸之为德也，其至矣乎！"何晏集解："庸，常也，中和可常行之道。"于是"中庸之道"便被人们普遍理解为是指处理事情时不偏不倚、过犹不及的心态和最高的道德标准。当然这是一种就事论事的机械、直观的认识论，使得后人不得不将"中庸之道"看成是平庸、妥协、保守、不求上进的代名词。如徐炳昶在给鲁迅先生的信中说："惰性表现的形式不一，而最普通的，第一就是听天任命，第二就是中庸。"① 然而对于"中庸"是否一概鞭究，它有哪些合理之处，不是本书讨论的范围。医俗与民俗心态的这种相通性为中医的治病疗疾提供了临床意义。

俗话说"心病还须心药医。"原来中医学之所以要对人的

① 《华盖集·通讯》，人民文学出版社 1973 年版，第 15 页。

性格进行合理的分类，旨在从医学心理学的角度，运用人的心理能动作用，对精神、行为失常的病人采取“意疗”（精神疗法），使他们恢复常态，获得健康。同时，它还可以对一般正常人进行心身调理，有养身防病之功效。

中医的心理平衡术内容很多，如厌恶反应疗法、行为指导疗法、工娱疗法、释梦疗法、惩罚疗法等等，这些都可以在中医著述与医案中找到。以下只对某些典型的医疗途径加以分析介绍，以使我们对人的性格分类密不可分的中医心理平衡疗法有一个更加深刻的认识，从而为我们认识中医的性格分类与中华民族传统的以“中庸”为本的心理构造的内在联系提供一条贯通的途径。

一　以情胜情疗法

《黄帝内经》中指出：“怒伤肝，悲胜怒”；“喜伤心，恐胜喜”；“思伤脾，怒胜思”；“忧伤肺，喜胜忧”；“恐伤肾，思胜恐”。这种有意识地采用相对的情志，通过刺激和调节的作用，从而达到控制和战胜疾病的疗法，就是“以情胜情”。

“以情胜情”疗法与中药治病的“以毒攻毒”原理是相同的。有毒的药为何能治病呢？张景岳曾说，所谓药的毒性，是指气味之偏差不同，人所以生病，原因是人的肌体阴阳平衡失调，从生理状态进入到病理状态，而用气味偏差不同的药对人体的阴阳失调进行补偏救弊，促进肌体的平衡协调，使之从病理状态恢复到正常的生理状态，如寒症用热药，热症用寒药就是这个道理。

非正常的情绪变动，对人的肌体是一种不良的刺激，甚至可以导致疾病的发生。但是由于补偏救弊的协调原理，使致病的情志反过来又能起到治病的作用。这种“以情胜情”的

心理治疗在传统的中医学上确实有着特殊的意义。当然，属于这种医术的疗法也是多种多样的，它们不但向来为医家所重视和运用，而且每每能治愈因情志因素导致疾病的病人，下面试举一例为证。《续名医类案·癫狂》中记载：某县一个差役押送犯人，用铁索将其缚住，行至途中，该犯人突然投河而死。犯人的家属便上告县衙，说死者是被差役索骗钱财威逼而死的。最后这个差役虽然被判无罪，但因此也破费了一些钱财。由此忧愤成病，整日如醉如痴，胡言乱语，形同白痴。家人请来医家任石山为其诊治，任采用“喜胜忧”的“以情胜情”疗法说，此人因破财而忧，必得喜乃愈，药物治疗是不能见效的，他叫其家人用锡做成银锭数枚，放在病人身旁。该病人见了果然欣喜若狂，爱不释手，病情也因此一天天好转，最后痊愈。

另据(《儒门事亲·内伤形》)记载：有一个富家女子，因思虑过甚，两年来不能睡好觉，精神恍忽，无药可治。她的丈夫求医生戴人为其治病。戴人看过后说，病人两手的脉跳俱缓，这是脾出了毛病，因为脾主思，只有以毒攻毒，用激怒法才能治好她。于是其丈夫便遵照戴人的指教，在家饮酒数日，然后携了家中的重要财物不辞而别。病妇闻后大怒，出了许多冷汗，这天夜里便感觉特别困，终于睡去，如此八九天开始进食，手脉逐渐正常，病情也一天天见好。

二　劝说开导疗法

每个病人的致病因素不尽相同，但身心存在痛苦是共同的，有的还可能存在某些心理上的“隐私”或“秘密”，而越是深埋隐私，越有可能是疾病的结症所在。对此，用语言加以刺激，将会对病人的心理、生理活动产生很大影响。“劝说开导”疗法

的原理就是通过启发诱导的途径，从而使病人解除思想顾虑，提高战胜疾病的信心，积极主动地配合医生治疗，从而促进健康的恢复。

当然，"劝说开导"之法不但需要医生态度严肃、诚恳、热情，获得病人的信任，而且还要针对病人的不同思想实际和个性特征，有的放矢，耐心细致地对病人晓之以理、动之以情，使病人自然而然地达到心理和生理的自我调节，获得最佳的疗效。

清人龙启瑞《涵劳楼古今文钞·病说》中就有一个用"劝说开导"疗法治愈忧郁病人的故事。龙启瑞去看望一个一日三餐吃得不少但患有情志郁滞的病人。说是病人因患腹泻医治三月无效，又怕病重难愈，于是呆坐不动，或仰卧于床，专思治病，病反而一天天加重。龙启瑞对其说，你所患腹疾，只要调其饮食，适其寒温，到时自然会好。倒是你整日忧心忡忡，不事劳作，精神就会出毛病。神是人体之主，神衰则病；劳苦的人睡在悬崖绝壁处而不会下跌的原因，在于他能全神。你其实并无大病，却整日装病不止，这才是你的病根。只要做到无忧无虑、怡然自得，病就会好的。病人觉得言之有理，并按此而做，只需三日，便"药到病除"。

另据《名医类案·癫狂心疾》记载：有一位名叫邝子元的人，在朝服务十多年，得不到高官厚禄，遂成心疾。每当发病时，昏然如梦，或发出一些没有人听得懂的怪语。有人告诉他，附近真空寺有一个老和尚，不用符药，能治心疾。于是邝子元便前往求医。老和尚看后对他说，相公得的是富贵病，起于烦恼，生于妄想；又对他进行开导：苦海无边，回头是岸。邝子元听后，回到家便独处一室，扫空万缘，静坐月余，心疾全无，恢

复如初。

三　移情易性疗法

分散病人对疾病的注意力，或改变病人内心虑恋的指向性，使其从某种情感纠葛中解放出来，转移至别样的人或物等等，称为“移情”。通过某种手段排除病人内心杂念，或改变其错误认识和不健康习性，称为“易性”。因此排遣情思，改易心志就是“移情易性”的治疗法。

传说[①] 有一张一王两医生，张医生自认医术高明看不起王医生，然而求王医生看病的人接连不断，张医生却门可罗雀。张医生眼看王医生药铺越开越红火，便火从心头起，气得整日茶饭不香，坐卧不宁，于是大病在床。请来看病的医生都要问起他药铺的生意如何，这又触到他的痛处，不但眼下的名贵药不见疗效，病情反而一天天加重。万般无奈，儿子只好对老子说：“还是请王医生来看看吧，听说他的医术很神。”张医生一听火冒三丈，说：“我的病就是他给气的，让他给我看病，你是嫌我死得慢啊！”

然而病急乱投医，人到病重都怕死，张医生最后还是听了儿子的话叫来了王医生。王医生到后便手按着床帮给张医生号起脉来，然后郑重其事地说：“你的病是经血不调，我开帖药你吃下，保证药到病除。”张医生接过药方一看直摇头，王医生笑了笑说：“你是怕吃药苦吧，不吃药也行，贴上一张药膏吧！”说着便掏出膏药点灯就烤。这时张医生露出脊梁让他贴。王医生连声说“盖好，盖好”，便一巴掌将膏药贴在了张医生床头的墙上，然后拱拱手说：“张大哥的病今晚就见轻，明天能下

---

① 陈德来选编《三教九流的传说》，浙江文艺出版社 1988 年版，第 126 页。

床，后天可出户，七天便好透，小弟告辞啦。”

王医生一走，张医生顿觉身轻，便哈哈大笑说：“他王医生就是狗屁不通，号脉哪有按着床帮号的，经血不调是女流之病，我一个老头岂能得此病？就算经血不调，应该开当归、白药、红花、丹皮，他开的却是下奶的药。再说给病人贴膏药哪有贴在墙上的？这真是天下奇闻。”于是连说带笑加比划，逢人便说，渴了喝水，饿了进食，累了便埋头酣睡。果不出王医生之言，七天以后，心中恶气全消，便病告痊愈了。这就是典型的“移情易性”疗法的例子。

由此可见，移情并不是压制情感，只是改变其指向性；易性也不是取消个性，只是易其消极的情绪因素。当然具体方法很多，应根据不同病情采取不同措施，灵活运用。对此中国古代学者论述颇多。如吴师机《理瀹骈文》中说“情志不遂，……开怀谈笑可解”等等。我国著名相声艺术家侯宝林先生也早在50年代就建议在医院里设“相声科”，用相声这种笑的艺术，给人进行“笑疗”，以解除病人之痛苦。

四　暗示解惑疗法

暗示就是采用含蓄、间接的方式，对病人的心理状态产生影响，以诱导病人“无意中”接受医生的治疗意见，从而改变病人的情绪和行为，达到对病体机制的自我调理，使之恢复常态。

暗示现象在人的日常生活中非常普遍。如“望梅止渴”，就是暗示产生生理反应的例子，古代医书中有许多针刺、药物暗示疗法的记载。如《黄帝内经·素问·调经论》中说，医生先在病人应针刺的地方不停地按摩，并拿针给病人看，口里说我要把针扎得很深。这样病人必然集中注意力，使精气深伏于内，

邪气散乱外泄，从而提高针刺的疗效。

“解惑”就是解除病人心理上的误解、疑惑，以治疗由“疑心生暗鬼”造成的疾病。此法对一般病人可以循因释疑，用语言解之。但如病人疑之甚深，便要配以假药相欺等手段巧妙地加以解之，并做到天衣无缝，从而使病人深信不疑，取得疗效。据《古今医案按·诸虫》中记载，吴球治一个醉后饮了生有小红虫之水而疑虑成疾的病人。吴将红线剪成状如蛆虫的小段，然后配以两粒巴豆（泻药）和饭一起捣烂，作成药丸，叫病人在暗室中服下。病人服后腹泻于盛有水的便盆内，见红线在水中荡漾如蛆，以为虫已被打下，便疑虑顿消，病情遂愈。

五　顺情从欲疗法

顺从病人的意志、情绪，满足病人身心的需要或心理欲望，就叫“顺情从欲”。李中梓说：“境缘不偶，荣求未遂，深情牵挂，良药难医。”就是说当一个人心理欲望得不到满足而患病时，往往需要欲从愿遂，方能解除疾患。朱丹溪说：“男女之欲，所关甚大；饮食之欲，于身尤切。”爱情婚姻、家庭子女、求学就业、荣誉地位、衣食住行都是人的生理需求，当人的必要欲望得不到满足时，常会导致人精神情志的病变。对此仅用劝说疏导、强行压制的办法是难以奏效的，只有当基本欲望得到满足时，才有可能治愈。

《医部全录·医术名流列传·钱同文》就记载了一个“盐贩得金呕血止”病例。说的是有一个靠贩盐养家糊口的人，家无一斗米，盐担又为巡捕夺走，一家生计难保，遂得病呕血数升，匍匐求治。名医钱同文诊后，暗中将半锭白金杂放在药中给这个病人。病人回家打开药包发现了半锭白金，以为是医生误放药中，便返回告之。医生说：“我哪会有金子呢？即使要给

你金子，也一定会明白告诉你的。”病人得了白金非常高兴，因为一家人生活有了保障，于是喝下药，病马上就好了。

另据《儒门事亲·内伤形》记载：有一个名叫项关令的妻子，病饥不欲食，经堂呼喊怒骂，欲杀左右，恶言不断，众医难治。后来项关令便求戴人医生来看病，戴人看后说，此病难用药治，他吩咐请两个娼妓来，叫她们涂脂抹粉，作出各种姿态来引病人开怀大笑。同时再请两个能食之妇，在一旁边吃边称赞食物的美味，引得病人为之一尝。不数日，病人便怒减食增，不用药而痊愈，后来还生了一个大胖儿子。

六　气功导引疗法

气功之所以能治病，是与人的心理因素有直接关系的。因为精神意识、气息和肉体是以一个完整的整体活动着的，所以气功可以通过心理运动达到对生理的调整。比如“调息”是练气功的关键之一，而调息就要存神守意。气功疗法强调要“存神”、“静思”、“定志”、“意守”、“瞑目存想”等，都是强调以静心调神的心理运动为要务，使心理和生理通过调节达到新的平衡，从而完成治愈生理疾病的目的。

如据《名医类案·遗精》记载：苏州木渎有一位姓吴的人，得了滑精之症，面黄肌瘦百药不能治。有人授他一术，叫他以胁腹缩尾间，闭光瞑目，头若石压之状，随后引气自背后直入泥丸，然后咽气归丹田，不计遍数，行往坐卧皆为之，同时服上保真丸。不到半年，脸色红润，从此不再滑精。关于“气功”、“导引”的治病疗疾在前几章中已有较多的描写，这里不再多作介绍。

通过以上探究不难发现，中医对失衡的病人的心理和生理作出科学的诊断，然后通过“以情胜情”等心理疗法，使

病人失衡的心理得到新的平衡与和谐。病态的生理和行为之所以能得到康复与修正，其要旨就在于掌握了“心理平衡”这个秘诀。这也是中医学对人的生命中心理密码的一种解码。值得一提的是，中医对人生命的心理解码不仅限于成年人和老年人，还贯穿到人生命形成的开始和幼年期。前者就是所谓的“胎教”理论，这在《育婴家秘》、《竹林女科》、《列女传》等典籍中都有详细的记载。大体是说妇人怀孕后，睡不能侧身，坐不准挨边，立不可单足，口不食邪味，目不视邪色，耳不听淫声，力求体表与内心的平衡。如此则生下的孩子福寿敦厚、忠孝贤明；不然则多鄙贱不寿而且愚顽。这也是所谓的因外象而内感的道理。婴儿哺乳期的调理也非常重要，如《保婴撮要》中指出，小儿初生，其母亲必须对自己的七情六欲作好调理，这样母亲的乳汁才会清宁，小儿食后不会致病，否则阴阳偏胜，气血沸腾，其乳汁便败坏，小儿食后必生杂病。除此，幼年生长期的儿童心理调节也同样重要。儿童的情绪正常与否，直接影响到他身心是否健康，作一种主动、积极、调谐的正效应。如同中医通过“以情胜情”等疗法的“心理平衡”医治，会使病人失衡的心理和生理得以调节一样，“中庸之道”的内里也存在着一种“心理平衡”式的调节机制。所不同的是，病人的失衡心理靠医生有意识的平衡术加以调节，而作为中华民族传统文化心理构造之核心的中庸之道则是靠自身的平衡机制加以调节的。

第四节 情趣的相合

医学是对生命能够得到正常延续的一种保障，但是这种

保障于医学对动物(兽医)与医学对人的两种生命的保障的内涵的意义是完全不同的。人是一种有意识、有审美情趣的动物,对此,中国的传统医学便与中国传统社会习俗中的审美情趣勾勒了一幅温情脉脉的画图。

在今日社会,整容术、健美术等的兴起和成熟,就是社会的审美习俗对医学的呼唤与医学对社会审美习俗的介入而导致的。然而这种呼唤与导入,在中国古代就早已理论和实践了。中国古人认为,生命的最佳状态,莫过于"和谐",而医学与社会审美习俗的联姻,就是为了使人的生命得到最佳的和谐与在更新意义上的超越。关于中国古代医学与社会习俗中的审美情趣的相合,我们可以从考察以下三个方面得到认同。

第一是思想意识上的相合。

首先,中国传统的审美习俗中的最高境界叫"传神",何谓"传神"呢?首先必须认识"神"字本义。按一些学者考证,"神"字实指北斗七星之柄。"神"字的左部"礻"从"示",右部从"申"。"示"的上半部为"二",即为古文的"上"字,指天上;下半部"小(水)"字三垂,《说文》解释是"日月星也"。古人仰观象于天,就是观天之日月星辰。所以"示"字的意思,按《说文》的解释就是:"天垂象见吉凶"。神字的右半边为"申","申"是十二地支之一,代表方位,并在十二地支圆图中的西南角上。如果北斗七星的斗勺在申方的话,其斗柄则正指在东北角上的寅方。所谓"斗柄回寅,天下皆春","正月建寅",万物复苏、万象更新,大自然的一切生机都从这里开始。所以《说文》说:"神·天神引出万物者也。"徐灏注曰:"天地生万物,物有主之者,曰神。"由此可见"神"的基本含义就是指自然界一切物质运动变

化的规律。

毫无疑问，中医受传统文化的制约和影响，对“神”的解释不可能摆脱以上的认同，但由于中医学的独特文化功能，使其在对“神”的含义上有独到的阐述和认解。在中医学理论中，“神”的概念其含义有三：一是指自然界物质变化功能和发展规律。如《黄帝内经》中说“天地之动静，神明为之纪”。“纪”，即自然之规律，变化之法度的思想。二是指人体生命活动的总机能。《黄帝内经》中说：“根于中者，命曰神机，神去则机息。”也就是说神是人的生命之根，人的一切知觉活动源发于神，“神”去人的一切活动便息灭了。所以人体之“神”就是生命活动的显示。三是指人的意识思维等精神活动，《黄帝内经》中说：“何谓神？岐伯曰：清言神，神乎神，耳不闻，目明心开而志先，慧然独悟，口弗能言，俱独也，适若昏，昭然独明，若风吹云，故曰神。”就是说不要听别人说，只要看见，便能知道，如风吹残云般地昭然明朗，这便是“神”的作用，我们常说心领神会就是这个道理。

搞清了“神”的概念，我们对什么叫“传神”便能很好地把握了。所谓“传神”，就是通过人的精神活动来认识和表现大自然包括人自身的存在方式。这个过程对自然科学来讲，就是通过推理、演绎、判断等方法来发现事物的规律，并运用它达到对自然的驾驭和创造第二自然；而对艺术来讲，就是通过神思遐想等方法来艺术地再现大自然的一切，并使他们富于美的形感。生命是自然的结晶，是自然的最高体现，审美通过对生命的特殊认同，进而以生命的特殊方式对审美对象（包括自然界和人以及由人创造的第二自然）作出合乎生命律令的贯通。

其次是“形神化一”。什么是“形”呢？中医学认为，“形”就是人体，是本。以上我们已经知道，“神”是生命的活动及功用。“形与神”二者相互依附不可分割，并称之谓“形与神具”。“形”乃“神”之宅，“神”乃“形”之主。无“神”则“形”不可活，无“形”则“神”无以附，“形”、“神”统一是生命存在的主要保证。

弄清了审美过程中的“形”与“神”的概念，接着就要知道什么叫“化一”。“一”是什么呢？中医学受传统文化影响，将“一”称之为“气”，宇宙本是一团混沌之气，这个气是和谐的，体现了宇宙的统一性。一生二，就是说“气”分阴阳，“清阳为天，浊阴为地”。(《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》)而世间一切事物都是阴阳二气运动的结果，换句话说，就是要使两者统一和谐(化一)。这里，和谐就是一，一就是和谐，生命律令的原旨就是和谐(化一)。于是，神随气往，审美过程便达到了“传神”的美学效应。“形神化一”的审美意境在艺术品及审美对象上又是怎么被反映的呢?用顾恺之的话说就是要做到“以形写神”，即通过对具体的艺术品的创造，表达出其内部所被人感觉得到的生命活力，从而实现与人即审美主体的生命活力的相沟通，使人达到愉悦的审美目的。

举例来说，李晴江题画梅诗云:“写梅未必合时宜，莫怪花前落墨迟。触目横斜千万朵，赏心只有两三枝。”既然赏心的只有两三枝，那么就必须要使画中的两三枝梅活生生传现出“触目横斜千万朵”的众梅之神韵。于是画中这两三枝梅便超越时空，成为众梅之化身，即使不在赏梅时，也能使欣赏者感到梅花怒放的盛景。

再次是“虚实相生”。什么叫“虚”和“实”呢？撰写中国第

一篇较有系统的美学论文《乐坛》的先秦哲学家荀子，有一个精辟的论述，他说："不全不粹不足以谓之美。"荀子说的"粹"就是去粗存精，"洗尽尘滓，独存孤迥"（恽南田语），具有典型，表现为审美趣味的"虚"。荀子说的"全"就是"实"。只有全面地反映和表现生活和自然，才能达到孟子所说的"充实之谓美，充实而有光辉之谓大"的艺术效果。

只讲"全"不顾"粹"就会滑向自然主义，只讲"粹"而不能反映"全"，又容易成为抽象的形式主义。只有用"神"来贯穿"粹"与"全"，才能收到"虚实相生"的美学效果。这里的"相生"就是"传神"。

举例来说，一次，洪昇（《长生殿》作者）、王渔洋（提倡诗的神韵说者）与朋友赵执信三人坐而论诗。洪昇因反感当时诗的时俗杂乱无章，认为作诗如画龙，其头与尾乃至全身的鳞甲，缺一不可，否则就不成其为龙了。王渔洋反驳道，作诗如画神龙，可以只绘其头不画其尾，或者只画龙在云中露出的一鳞一爪。怎么能像雕塑和绘画那样真的勾出其全身呢？赵执信则说：作诗确如画神龙。而所谓神龙，指在其形态的屈伸变化之中，没有固定之体，虽然看见的似乎只有一鳞一爪，但体验到的却是首尾完好的全龙，这是雕塑和绘画者所不及的。这样，洪昇重视的是"全"所体现出的"实"；王渔洋依据其神韵说过分强调了一爪一鳞"粹"所表现出的"虚"；而赵执信则通过一鳞一爪的表现方式来显示首尾完好的龙的宛然存在，所借助的就是"神"的贯通性，于是就使审美达到了一个"虚"和"实"相生的极佳境界。

"虚实相生"的审美意境其医学旨归与"形神化一"相同，这里不再赘言，但两者在美学意义上却各有异同。其相同处在

于，两者都从表现审美对象的神韵出发，达到与生命节律相合拍的高度，最后显示出“物我同化”的审美效应。不同之处在于，前者重在以“不全”之形来传“全”之神；后者则是重在以个别之形达到传一般之神。殊途同归，意味无穷。以上的这些特征充分体现了中国医学理论对中国传统审美习俗的渗透和影响。

第二是操作实践上的相合。

一般认为中国传统审美习俗对人的审美标准上，虽然也讲求人体的外在形态，如美的身材和容貌、肌肤等（中国古代对女子常有如花似玉、亭亭玉立等美称），但相比西方，似乎更注重对人的内在气质的追求，这种美的内在气质表现在人体上，就是神态饱满、容颜端庄、谈吐稳健、举止从容等形态的表露。

需要着重指出的是，中国传统的这种对人的审美趣味与中医学对人的健康标准是同理同构的，为了加深对这一观点的认同，我们可以通过对医案的具体分析得到启示。

《韩氏医通》中记载，人体内在气质的优劣是通过以下两方面体现出来的，这就是望形色和问音声，其中望形色分两组（见图 1—2），问音声为一组（见图 3）：

（一）中医认为，人体无论长、短、魁（壮伟）、眇（渺小），只要不肥、不胖、不瘦瘠，形体中正，便是健康的体态。因为人体的长、短、魁、眇似乎是先天所生难以改变的，这就像人的五指各具生态一样，而肥、胖、瘦、瘠则是后天的造化，是生命体偏离中正（中和）的征兆，也是一种病态的显示和气质衰败的表露，这样的人体是难以进入审美领地的。此话也许不用多说，只要对中国古代人体画像、特别是仕女图稍有领略的人，都会

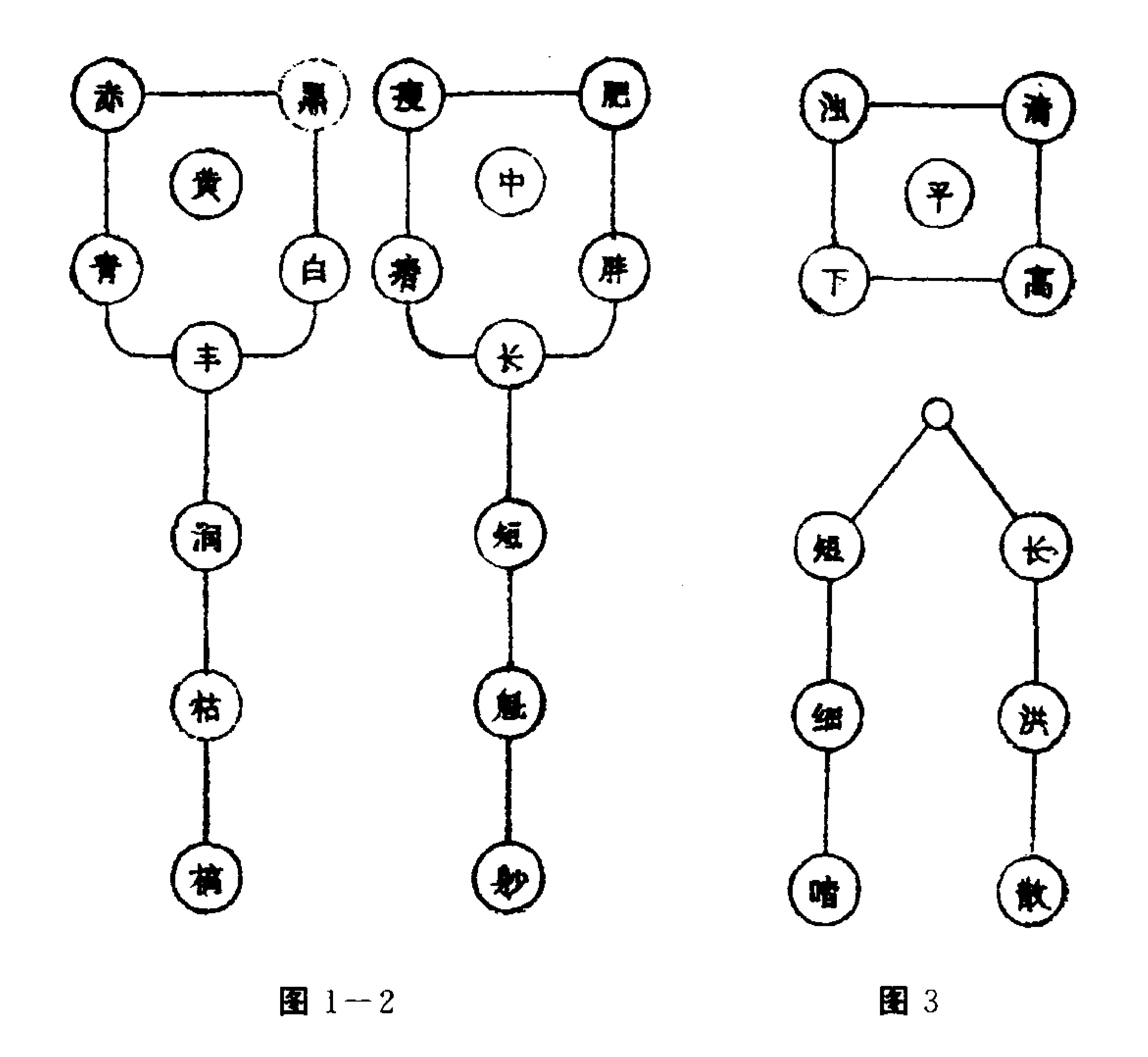


图 1—2　　　　图 3

有此感受。同样，戏剧舞台上的人物形体要求也是同一标准的。

（二）中医认为，人的声音有长有短，有洪（粗壮）有细，有散（散音原指空旷之音，这里取明亮之意）有喑（沙哑），这是人的自然之声，一般受到人的生理发音器官的限制，是为正常。而无论具备怎样的发音器官的人，只要清、浊、高、下（低）顿挫有致，即为“平和畅达”的健康之声。而吞吐不清、语无伦次就是有病在身了。

（三）中医认为，无论人的肌肤的色调是丰润（可以理解为是指年轻人）还是枯槁（可以理解为是指老年人），只要黑、白、

赤、青有度，色取黄亮（中国人的肤色为黄色），就是健康、风采的标志。因为人从年轻到年老是不可逆转的自然现象，即使是“鹤发童颜”之肤色，也只是一种形容或美称，所以，老年人的肌肤尽管枯槁，同样可以色取中黄，达到健康之本色。

这里有一个中医学上的关于人的气色分类的概念。原来，中医将五行与五脏，以及五脏（内）与人体颜面（表）的五色是配对贯通的。即“木行”配肝，上华颜面为“青”；“火行”配心，上华颜面为“赤”；“土行”配脾，上华颜面为“黄”；“金行”配肺，上华颜面为“白”；“水行”配肾，上华颜面为“黑”。只要五脏功能正常，人体颜面的五色“黑、白、赤、青、黄”是中和有度的，一旦脏器发生病变，就会上华颜面，使本来中和有度的颜面变色、走彩，而治疗的过程也就是使五脏功能调理有致，颜面之色中和有度。

通过以上三方面的分析，从医学对人的生命体的健康标准到传统审美趣味中对人的审美规范，我们不难体悟到中国古代这种具有生命意味的人体审美之情趣了。

首先，中国古代的人体审美对象是对所有的人而言的，不管是男是女、是老是少、是长是短、是魁是躮等等，只要满足“色取中和”、“形取中正”、“声取平和”就具有了审美价值，这与西方只注重对特殊人体形态的审美要求相去甚远。

其二，中国古人对人的外表的审视是以内在的气质为基核的，因为生命体是一种内外沟通的结合体。而“有诸内，必形于外”，中医这种观病疗疾的宗旨，确实是与古代注重人体在气度的审美标准“气味相投”的，而所谓气度也是以“色”、“形”、“声”三者兼收并蓄、互融贯通为最佳标准的。这与西方追求人体线条的外在显示即偏重对人体的“形”的要求形成了

一种截然不同的反差。

其三，由于中国传统文化中对真、善、美三者是相倚互通、不加严格区分的，这样就导致了如下的文化现象。即医学对人体种种“真”的揭示，不仅观照了艺术对人体美的审视，而且还渗透到道德上对人的善的评估。这在历朝历代都是相沿成习的。如古代中国人认为，看一个人的意趣便可知其人的善恶，其方法是从观察他的言行到了解他的心地。一个人只有做到心安静定，志欲宁适，气要温和，体要安舒，方能显示出容止端庄，语言简当，内外应呼自若的美的外貌。因此，手足失措，容止急躁，意欲怪僻，脸色愠怒，出言不让，是为丑态毕露的小人。而心平气和，胜负不动于色，容止自若者为仪表堂堂的君子（见《夷门广牍》）。

通过以上介绍，我们已经知道了中医对中国传统审美情趣的影响，是通过医学对生命显现出的气质的观照而实现的，而这种观照在医学的临床实践上又具有极强的操作性。具体分为以下两类：

一类是内调，即通过对人的生命内在机制的调理，达到审美情趣上的身心一致：第一是调整人身阴阳二气，第二是调整脏腑功能，第三是调理气血关系。

人一旦通过调整阴阳，调整脏腑功能，调理气血关系，就能使病态康复，使常态更光彩，从而达到气色合度，精神分明，外表丰满，举止安详，肤色浸润，气度恢弘的丰采境地，这样的人也就自然具备了极高的审美价值，并为人们所崇尚。

中医除了通过对人的内在生命机制调理，从而使人获得审美效应外，还可以通过各种途径，从人体外部施法，以达到鲜亮生动的美饰效果。

一洗。白居易《长恨歌》:"春寒赐浴华清池,温泉水滑洗凝脂。"中医认为温泉水有许多矿化物质,多洗能使人的皮肤光亮、滑爽。

二搓。有言道"搓涂自美颜"(明代胡文焕编《类修要诀》)。人如果用心过度、劳碌不谨,只要每天早晨起来静坐闭目凝神,然后两手搓热,拂面七次,接着将自己的唾沫(口水)细细涂面,再用手搓拂数次。这样坚持半月,可使皮肤光润,和颜悦色,超乎寻常了。

三摩。行者应在子后午前之时平坐东向,先将两手掌摩热,然后用手掌摩拭面孔,眼睛上下要随着其形状绕圈摩拭,这样三五次后,便移向颈后和两鬓处,对着头发像梳头一样摩拭几十次。每次摩拭不必受时间约束,只要坚持一年,便令人面有光泽,不生皱斑,头发不白,久行五年不停,气色便会如少女一般。

四饰。就是化妆打扮,这方面办法就更多了。俗语说:"朱砂点绛唇,乌墨画柳眉。"朱砂以及墨中的许多成分,都是中医药材。古时中国妇女好以珍珠粉饰面美容,还用各种中药材调制的香粉抹身,或将香料装进做成各种式样的小荷包中束在胸腹间,香气袭人,这在《红楼梦》中有详尽描写。

总之,通过中医学的各种原理或以各种中药材使人得以健美的方法,古时是多种多样、无奇不有的,这里不作更多考证。而一切健美的方法都是为了使生命合于和谐之韵律。

第三是医文上的相合。

中国古代文史不分且又医文相兼,文学作为医学的基础又成为传播医学的媒体,而作为某个医学家来说,历来是以文、史、哲为其治医之本的,而不通古史、哲、文即不能入医门。

一方面在中医史上，兼通医学与文学者是十分普遍和自然的事情，扎实的文学根底，的确有助于医家的成功。不少名医并非以临床经验见长，而是靠整理古籍，阐发经典原旨，或编纂集约医著才在中医发展史上有所建树，如皇甫谧等；另一些医家则是以他优美流畅的文笔为医学知识的普及传播作出了贡献，如陈修园等。

在中国文学史上，知晓医理，热衷药方收集、药材栽培，或乐于以药名寓志作诗者不乏其文人骚客。有的学者将其归纳为以下三类：

一类是通晓医理、药理，亲自编纂了医药专著或参与了医疗卫生活动的文学家。如南宋诗人陆游续其先人赀书而作《续经验方》二卷。北宋文豪苏轼与科学家沈括合编《苏沈良方》，他还创办了中国历史上第一个公私合营的医院——安乐坊。唐代诗人刘禹锡撰有《传信方》二卷，尚存于唐慎微《本草》诸书引文中。明代文学家杨升庵著有《男女脉位图说》、《何首乌传》。清代《聊斋志异》的作者蒲松龄还著有赋体韵文《伤寒药性赋》、《药崇书》，录方二百五十八个。

第二类是把丰富的医学知识融入文学创作中，使有关疾病现象的观察、诊治过程的描述成为小说中的情节和刻画人物形象的手段的文学家。如前所述曹雪芹在《红楼梦》中有关身心疾病、精神病、自杀社会病的细腻描述堪称为一本临床记录和精神分析著作。又如罗贯中的《三国演义》，在故事中描写了刘备的痢疾、袁氏兄弟的吐血、姜维的心绞痛、司马昭的中风、曹操的牙伤、司马师的黑色素瘤、曹军的晕动病、水土不服等等。

第三类是借写药物之性，或巧取药物之名，抒己之情怀的

文学家。如战国时的伟大诗人屈原(前340～前278)在长诗《离骚》中借香草的描写赞颂忠贤,痛斥奸恶,其中提到的药用植物约有五十五种,宋代吴仁杰对此加以分类整理,著成《离骚草木疏》四卷。又如南宋词人辛弃疾,以药名作《定风波》一首抒发情怀:

山路风来草木吾香,雨余凉意到胡床。
泉石膏盲吾已甚,多病,提防风月费篇章。
孤负寻常山简碎,独自故应知子草玄忙。
胡海早知身汗漫,谁伴?只甘松竹共凄凉。[①]

吴承恩在《西游记》中也以药名巧组叙事诗一首:

自从益智登山盟,王不留行送出城。
路上相逢三棱子,途中催趱马兜铃。
寻坡转涧求荆芥,近岭登山拜茯苓。
防己一身如竹沥,茴香何日拜朝廷。(第三十六回)

第五节 同源合流话医食

作为治病疗疾的医术,究竟起源于何时,就现在所有的资料恐怕是难以解答的。俗话说"民以食为天",从一些传说和对

① 词中"雨余凉"影射中药"禹余粮"、"知子"影射"栀子"、"海早"影射"海藻"。

中华民族饮食习俗的考察中，我们不难发现，医学与饮食有着一种难解难分的同源关系，不但中国的饮食习俗是受医学影响最深的一种习俗，而且许多典型文化现象如茶文化、酒文化等都可以从医食的同源合流中找到繁衍的基因。

第一，“主副”得当，饭菜均衡。中医认为，人的生命体内部充满着阴阳对立统一的关系，所以说：“人生有形，不离阴阳。”(《黄帝内经·素问·宝命全形论》)而“阴阳乖戾疾病生”，因此饮食首先必须做到阴阳配合。如对于每一顿正餐来说，必须主食(饭)、副食(菜)搭配适当。主食为阳，一般以米饭、面食为主，作为一餐饭的一半；副食为阴，以各种菜蔬或肉构成，作为一餐饭的另一半。即使从外观上看去主、副食连成一体的一顿饭，如饺子、包子、馄饨、馅饼等，实质上其主、副两部分也不是搀和在一起的，他们各自仍然保持着适当的比例，皮相当于饭，馅相当于菜，主食、副食泾渭分明。

中国人在饮食中遵从饭菜均衡原则确实是不分场合坚守如一的。就拿酒席来说，美酒佳肴过后，总得以饭压胃方觉妥帖，此所谓“酒足饭饱”。

当然饭菜均衡并不是不分主从，正如阳主阴次那样，中国人碰面一般都问“饭吃过没有”，而从不问“菜吃过没有”。

第二，性分阴阳，食聚五味。中国人认为，不但人的生命体合乎阴阳原则，众多的食物也各具阴阳禀性，同时，只有两者相配得当，才能维持生命体的平衡，保证人的康健。如果过多地饮用了一种性质的食物，就会使这一性质的力量过盛而压抑另一种性质的力量，导致疾病的产生。

中医学将人体脏腑组织与阴阳五行理论进行了有机的联系，形成了“四时五脏阴阳”的藏象学说。认为人体的精神气血

都由五味（酸、苦、甘、辛、咸）所滋生，五味与五脏各有其亲和性。《黄帝内经·素问·至真要大论》说："夫五味入胃，各归所喜攻，酸先入肝，苦先入心，甘先入脾，辛先入肺，咸先入肾。"如果长期嗜好某种食物，就会使该脏腑机能偏盛，久而久之就会以盛抑衰损伤与其相连应的内脏，发生多种病变。所以说五味入口不欲多偏，多则攻其脏腑，各有所损，即咸多伤心，甘多伤肾，辛多伤肝，苦多伤肺，酸多伤脾。故《黄帝内经·素问·五脏生成篇》又说："多食咸，则脉凝注而变色；多食苦，则皮槁而毛拔；多食辛，则脉急而爪枯；多食酸，则肉胝皱而唇揭；多食甘，则骨痛而发落。"这就告诉我们，饮食应注重其食物的性味，并要做到五味适宜。平时饮食不要偏嗜，病时更应注意饮食宜忌。中华民族的饮食习俗，除了以上与医学紧密不可分的三大特征外，更进步的还有以食代药、药食一家的医食同俗现象，俗语说"药补不如食补"，传统的中国人把饮食与养身结合在一起，不但创造出许多食疗的医术，还烹饪出美味可口、健身养命的药膳。

唐代名医孙思邈也是一个推崇食疗的大师，他主张凡疾病应先以食治，食治不愈再予服药；他认为食治不是要吃的多或吃贵重食物，而在于食物能否有利于人体需要；他所著的《千金要方》中收藏的食疗用食就达一百五十四种，多属简便易得。弟子孟诜在他的影响下，著成了我国第一部饮食疗法专书《食疗本草》。据记载，袁世凯称帝时，一切国事莫不躬亲自为，以致劳神过度，精疲力衰，患上了委顿之症。医生看后说，此病为阳耗阴虚之故，非药石可能奏效，若每日食龟肉一盎，百日后即能恢复原状。袁世凯从其说，但又恐为人讥笑，于是不叫厨师烹治，而是将此事托付于宫中诸妃，每晚袁临幸某妃

宫中将寝时，妃必亲奉龟肉以进，袁便肆口大嚼。当然没有不透风的墙，当人们知道后，便嘲讽袁世凯为龟皇帝。[1]

中国人的食疗法还特别注重对人体脾胃的护养。中医认为，脾胃是后天之本，气血生化之源，一旦内伤脾胃，便会百病丛生。医圣张仲景治病却邪，就十分重视脾胃，常以食代药，巧取其功。另外，为了保护脾胃，再好的食物也不能在夜间食用，因为脾好音声，闻声即动而磨食。在夜间则万响都绝，脾乃不磨，吃了东西就不易消化，不消化就损胃，损胃则翻，翻即不受谷气，不受即多吐，多吐则转为翻胃之疾。这也是俗话说"晚饭易少"的原委所在。

中国的药膳起源也很早，史料表明早在商代，我国就有对一些疾病采用药膳来治病的记载。长沙马王堆墓出土的十四种竹简医书中，就载有："火齐粥"、"青粱米粥"治疗肛门痛痒、蛇咬伤。《黄帝内经》则提出："药以祛之，食以随之"，"谷肉果菜，食养尽之"的治疗原则，提倡"毒药攻邪，五谷为养，五果为助，五菜为充，气味合而服之，以补精益气"的膳食配制原则。可以说，这是现代膳食营养学之先驱。而元代饮膳太医忽思慧编写的《饮膳正要》则是一部具有代表性的药膳专著。该书继承了中华民族食、养、医相结合的传统，加上忽氏多年的饮膳经验，并博采诸家之长，创用了很多药膳方法。明清以后，药膳得到更进一步的发展，众多的药物专著和食疗专著不断涌现，药膳的品种，食物的烹调、制作也日趋丰富多彩。

药膳是饮食和药物的结合，融美味佳肴和养生保健于一体，是中华烹调与中华医药综合的集中体现。药膳是一种特殊

① 苏海岩《皇宫五千年》，山东人民出版社 1986 年版，第 621 页。

食品，是由药物、食物和调料三部分组成。取药物之性，借食物之味，食借药力，药助食功，相辅相成，相得益彰。药膳是中国医学的一部分，因此药膳与药物配伍组方都是在中医理论的指导下进行的。既考虑到药物之性味、功效，又结合食物之功用、偏性，进行选择、配伍，借药膳之功效纠人体之偏颇，使之恢复正常，加强肌体的抗病能力和脏腑功能。

中国烹调以其特有的色、香、味、形闻名于世，而药膳正是采用了中国传统烹调技术对食物和药物进行加工。由于药膳组成上的特殊性，因此在制作过程中还要采用一些特殊的制作方法和配伍，以防有效成分的破坏和流失，充分发挥药膳所具有的功效，在此前提下还要考虑到药膳本身的色、味、形，以便服食之可口宜人。平素食物之烹调多偏重口感和味觉，而药膳则偏重于其功效的发挥，如果烹调中破坏了药物或食物的性味和功效，则失去了药膳的价值，因此药膳的烹调应根据药膳中食物和药物的特点有所区别。药膳的烹调方法有煨、炖、蒸、卤、煮、炸等，以炖、煮、煨为主，因为药膳中用于养生保健的中药多属甘、温、平之类滋补药物，须经过较长时间的加工方能最大限度地释放有效成分，以达到强身健体之效。制作过程中以食物和药物的原汁为主，适当加以佐料。药膳食品的种类很多，可根据不同的需要加工成不同的形状。如药膳菜肴、药膳米面食品、药粥、药膳饮料（药酒、药茶等）、药膳糕点、糖果、蜜饯等。药膳的配伍中，要考虑到食物之间、食物与药物之间、药物之间的配伍禁忌，以及疾病对食物的禁忌：如绿豆，性凉味甘，清热解毒，利小便，消肿痛，消暑止渴，虚寒之人忌食；再如头痛忌吃公鸡、螃蟹和虾等发物。

根据功用，药膳可分类为：一 养生保健抗衰类。主要选

用一些性味平和的平补药，配以有滋补作用的食物，如鸡、甲鱼、鸭等，制成药膳食物或药酒等。该类药膳可滋补强身、抗衰老、益寿延年，增强肌体抗病能力和免疫机能，如人参防风粥、桑仁粥、黄精粥、虫草鸭子、参杞酒等。二　补虚强体，主要适应体弱或病后康复之人。这类药膳重在调整加强脏腑功能，增强体质，恢复其正常功能活动，如十全大补汤，健脾抄手，茯苓包子等(彭铭泉《中国药膳学》)。三　治疗疾病。这类药膳主要针对病人具体体质及症候特点而选择药物和食物，以为治疗或辅助治疗之用，如凉拌马齿苋治痢疾，地黄米粥治晨起目赤，菊花乌龙茶治肝阳上亢型高血压等。

俗话说，凡病三分治七分养。药膳寓治于养，寓养于食，变苦口良药为色香味俱全之佳肴，既可防病治病，更兼养生保健、益寿强身，是中华民族饮食文化的瑰宝，更是中华传统医学的精粹，是中华民族智慧的结晶和独创。药膳集中反映了具有鲜明特色的中国医药与中华民俗的结合。

如果我们考察在医食同源合流的中华文化与民族风俗中派生出的一些与饮食有关的文化现象与民族风情，就可以对中国医食同源合流的特征有一个更深的认识。据《神农本草经》记载："神农尝百草，日遇七十二毒，得茶而解之。"茶文化作为中国传统文化中的一部分，在我国有着悠久的历史。据可考证的历史，中国发现茶树最早是在周代，茶最初是被人们当作药用的，到公元前2世纪的汉代，饮茶才成为人们的风尚。至社会经济文化发达的唐代，饮茶已十分风行，以茶叶制作、饮茶方法及饮茶养生为内容的茶文化也已十分丰富。《神农本草经》就有"茶味苦，饮之使之益思，少堕，轻身，明目"的记载；唐代医学家陈藏器在《本草拾遗》中称"茶为万病之药"；在唐

代陆羽所著的世界第一部茶叶专著《茶经》中就列出了“消食”、“除痰”、“益思”、“利水道”、“明目”等茶的十二种有益的作用。明代李时珍则在《本草纲目》中指出：“早年气盛，每饮新茗，必至数碗，发汗而肌骨清，颇觉痛快；中年胃气稍损，饮之即觉为害，不痞闷呕恶，即腹冷洞泻。”论述了饮茶的注意事项。总括古人的论述，茶叶主要有提神除乏，助消化，利小便，清暑解渴，解毒，减肥，收敛，抗衰老等作用。

茶的品质，即溶解在茶汤中对人体有益物质的含量，茶汤的滋味、香气及色泽，直接影响养生的价值，因此良好的泡茶水质也是十分重要的。明代张大夏在《梅花草堂笔谈》中说：“茶性发于水，八分之茶，遇十分之水，茶亦十分矣，八分之水，试十分之茶，茶只八分耳。”历代人们饮茶都十分重视水的选择，唐代陆羽以水源分优次，即“山水上，江水中，井水下”。在冲泡时水要烧沸，并以甘蔗渣、木炭为燃料最佳，煤、电则次之。现代研究也表明，不同的水质影响茶叶的成分，如“水质有较强的碱性，或含铁质较高，就能使茶叶中的多酚类化合物氧化缩合，导致茶汤变黑，滋味苦涩，失去饮用价值。”（吴觉农《茶经述评》）就目前城市中的自来水来说，水中含有较多的破坏茶叶成分的氯气，作泡茶用时最好要先放几天。

药茶是茶与中国传统医学密切结合的产物，对养生有着重要的价值，它常与滋补强壮的中药配伍饮用而达到补肝肾、益气血、调阴阳、养神、益智的作用，并与某些中药相配伍饮用而达到防病治病的作用。自古以来，养生健身、防病治病的药茶方很多，如著名的三生汤擂茶，它是把适量茶叶、生米、生姜用擂钵捣碎，沸水冲泡后饮，可防病保健，抗衰延年；与枸杞配伍的枸杞茶，久服可坚筋骨，轻身，耐老。现代研究也表明，许

多药茶长期饮用可以提高肌体的免疫能力，防止人体衰老。

在中国古人那里，饮茶不但能养身解毒以防病，而且还与陶冶性情和艺术享受结合在一起。朋友相聚，啜清茶而抒情怀，如宋代以品茶为中心的“斗茶”，流行在我国南粤的“功夫茶”，以及历代文人骚客饮茶题诗、作画，都给人以审美享受而有益于人的身心健康。茶具是用来泡茶、饮茶的器具，其形式、品种很多，然而不同的茶具与茶汤的质、色、香、味有相当大的关系。明代冯可宾在《岕茶笺》中指出：“茶壶，窑器为上，锡次之。”从历代人们的经验来看，陶瓷为最佳，如久负盛名的宜兴紫砂壶，景德镇瓷茶杯都是茶具中的上品，其泡茶时不破坏茶叶中的有效成分，色泽佳美，味道醇郁芳馨。金属、玻璃、搪瓷茶具则稍次。

中国的茶文化还影响了世界上许多国家；日本特有的文化——茶道就是吸收我国宋代大寺院中行茶仪式而发展起来的。到 11 世纪茶叶已传播到西欧及世界许多国家，日益受到世界人民的赞誉和喜爱。

除了茶文化外，还有酒文化。酒的发明和利用不但为灿烂的中华饮食文化写上了绚丽的一笔，同时也为多彩的中国民族风情增添了一份迷人的“醉意”。当然，关于酒的故事有许多许多，由于篇幅关系这里不再展开。

然而正如“水能载舟，亦能覆舟”一样，中医对于饮酒也有讲究，少则益人，过多则损人。少饮酒能引滞气、导药力、润肌肤、益颜色、通荣卫、辟秽恶，多饮酒则醉，使肝浮胆横、诸脉冲激，于是就会则肾、毁筋、腐骨、消胃，久之更会神散魄冥，不能进食，独与酒宜。

总之，在古代中国，与吃有关的文化现象或民俗民风，一

般都与医学和养身紧紧结合在一起，它们汇成了医食同源合流的浩荡之水，从古至今，长流不息。

第六节　中医的世界之最

中医是我国古代文化宝库中一颗璀璨夺目的明珠，她与我国的民风民俗有着水乳交融的联系。在几千年的文明进程中，伟大的中华民族在其生养的土地上，不但有纸、指南针、火药和印刷术等举世公认的四大发明，而且在医学这个领地中也创造出了许许多多被称为当时世界之最的“奇迹”，有些甚至传至今日，还在防病治病、保健养身中起着积极的作用。

一　《胎产书》与《罗本戗汤》

上帝造人，鬼魂再世，仙人投胎等等，这些都是中外古人对新生命诞生的种种臆测，我国马王堆三号汉墓出土帛书中的《胎产书》，可以说是世界上对人体胚胎在母体中发育情况进行最早描述的文字。书中认为：胚胎第一个月是开始形成的时期，名叫“流刑”；第二个月的胚胎，看上去就像一团膏状物；到第三个月，胚胎的外形又像猪油那样，所以说“三月始脂”；从第四个月开始，胚胎开始生成血液；到第五个月，胚胎开始有了“气”，靠着气的推动，血液才能在全身流动起来；第六个月，胚胎出现了筋，意思是能动了；第七个月的胚胎，骨骼完全成型；第八个月开始，胚胎的皮肤也形成了；到第九个月，皮肤上开始出现胎毛，称为“毫毛”；最后一个月，胚胎发育成熟，十月怀胎，瓜熟蒂落，新的生命呱呱坠地。另外，公元 1285 年被发掘出的藏族医学文献《罗本戗汤》(意译为《佛徒的遗训》)则对人体胚胎发育有了更进一步的认识。在这本古代藏族文献

的第三十四章中，曾记载说："胚胎首先要经历鱼期，其次还要经历龟期和猪期。"

到公元1689年，当时的五世达赖的摄政王德西·桑吉嘉措主持编写了《四部医典蓝琉璃》(藏名《据悉本温》)，这部书是对于藏医学8世纪末叶著成的《四部医典》的标准注解本。在这部注解本中，当谈到人体胚胎的形成和发展时，它生动地写道：

> 在胚胎发育中的鱼期，胚胎形成长条形，因此称为鱼期。胎儿长出四肢，并分出头部，形状似龟，因此称为龟期。胎儿从龟期进一步发育成除了有四肢、头部外，还逐渐凸出所有的器官，并能从母体中吸取混食，因此称为猪期。

藏医学关于人体胚胎发展过程的形象化的比喻，正好说明古代藏医已经认识到它经历了鱼(鱼类)、龟(两栖类)及猪(哺乳类)这三个不同的时期。1704年在桑吉嘉措主持下绘制的成套藏医彩色挂图中，在人体胚胎发育的过程中，就非常形象地画出了鱼、龟、猪三个时期。

中国古代的这些关于人体胚胎学的认识，在世界上是首屈一指的。西方研究胚胎学虽然比较早，但最初还是在动物(如鸡等)胚胎上进行的，例如，古希腊的医学家在公元前4～5世纪的研究，就属于这一类。

比藏医学晚三个多世纪，西欧胚胎学的鼻祖、英国的哈维才开始注意到胚胎的这些现象。俄罗斯胚胎学家巴尔对动物的胚胎进行了比较学上的研究，对于人胚胎经历动物进化过程才有了比较深入的认识。

二　三联律脉与脉象图

1975年在湖南长沙马王堆汉墓出土的医书中，有一部专门论述经脉的书，其中提到“三人参舂”的脉象，这是关于三联律脉认识的世界记录。书中说：“三阴之病乱，不过十日死。”“楯温如三人参舂，不过三日死。”

前一句话是说，凡是病人的脉已经杂乱无章、毫无规律的，病情就严重，大约十天内就有生命危险。另一种病人出现一种像“三人参舂”的脉（帛书中的古书法把脉字写成“温”），这种病人比前一种病人更为严重，生命垂危，大约三天内就有生命危险。“舂”，就是用锤子把谷物的外皮放在臼子里打掉，这是古代原始的谷物去皮加工法。一个人舂容易劳累，因此就由二三个人共同进行；三人一块儿舂，必须配合得协调，否则就无法舂了。可见，这种“三人参舂”的脉还有一定规律。那么，为什么反而比杂乱无章的病脉更为严重呢？原来，杂乱无章、失却节律的脉，有时多表示心脏中司管节律传导的系统出了毛病，因而节律紊乱；而三联律的脉则是因为心脏肌肉本身受到严重损伤的现象，因而比前一种情况要严重得多。所谓“三人参舂”也就是每一次心跳是分裂成三个声音，所以后来西医学家才把它称为‘奔马律”，就像奔驰在广阔无垠的草原上那样“笃笃笃”的急促的马蹄声。这种声音只能用耳朵来听才能感觉出来，古人虽然还没有发明听筒（听诊器），但可用耳直接贴紧病人胸壁去倾听心脏跳动的声音，再结合手指诊脉，听到这种“奔马律”是完全可能的。

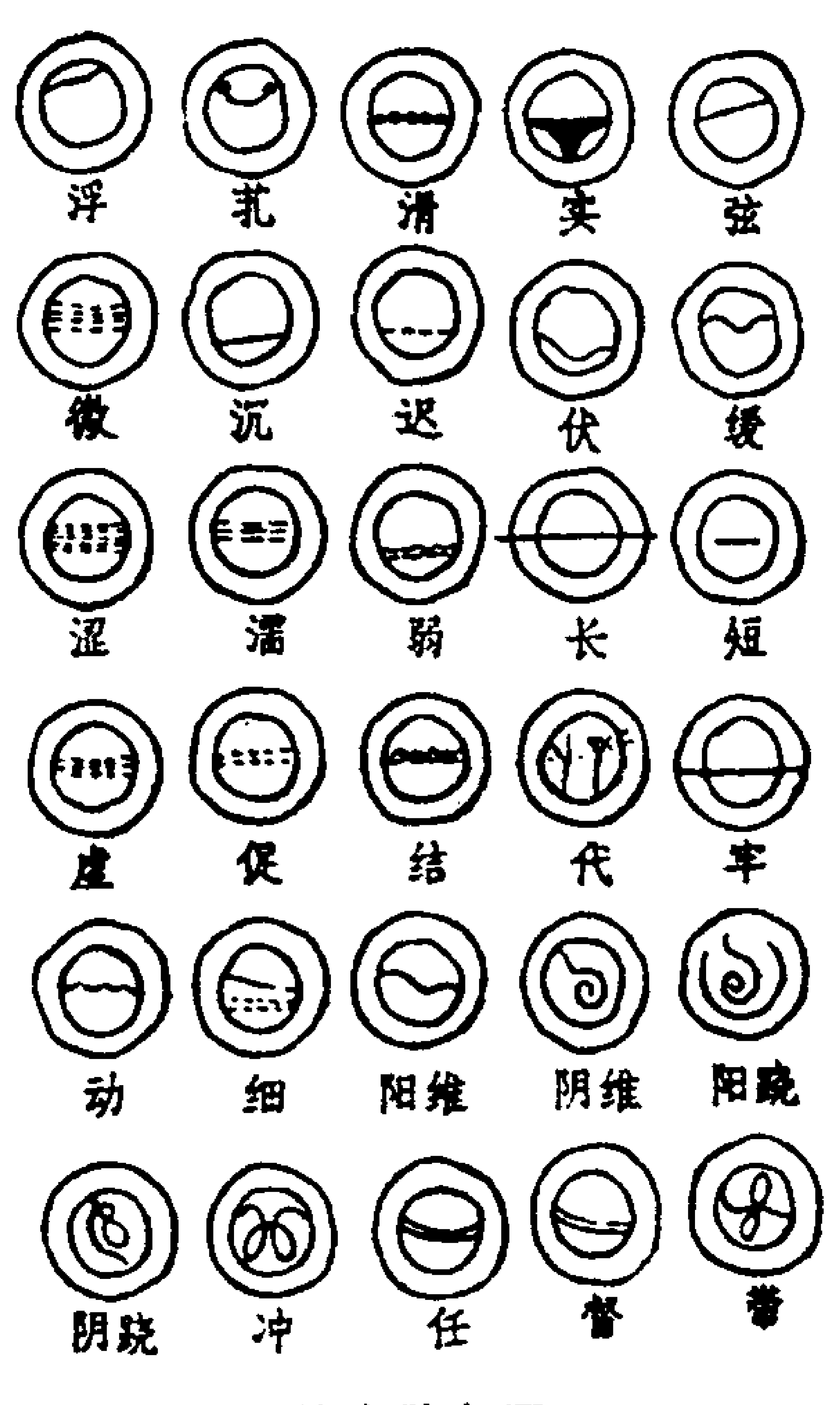
对脉象进行“切诊”是了解肌体脏腑、经络、气血、精神、情志等病变的一种方法。《黄帝内经》中记载，我国最早采用的诊脉方法很复杂，要在人体的头部、手和脚上各选几处动脉来诊

候，故亦称“三部九候法”。

由于此法过于繁琐，于医生和病人均有不便，尤其在封建礼教的束缚下，给妇女看病时麻烦更多，所以就由“遍身”诊逐渐改变为只取病人的“寸口脉”。此间，西晋太医王叔和所著的第一部脉学专著《脉经》起到了极大的作用。

《脉经》切脉法规定，医生用食、中、无名三指去按病人的寸、关、尺三部分，以此来诊断人体各个脏器的病状。如“大喜伤心”，病人便气缓，于是脉就散而且虚；思虑太过，脾伤气凝，病人的脉就短而且结于关部等。王叔和还归纳了二十四种脉象，从速度、长短、大小、位置、血流的状态等角度进行了描述。

由于每个医生所感受的脉象都是主观的，因此对同一位病人的脉象会得出不同的结果。中医还有一句话叫“心中了了，指下难明”。切脉的学问讲起来头头是道，学起来也明白，但一到实际做就不免糊涂。为了更好地解决以上的矛盾，使理论和实际脱节之现象减小到最低程度，我国宋代的医学家施发绘制出了世界上最早的脉象图，对脉诊的规范和传播以及更准确地为人掌握作出了贡献。（见下图）



施发脉象图

《脉经》一书著成后，经由西藏传入印度，后又传到阿拉伯。公元17世纪，《脉经》被翻译成外文出版，为世界医学作出了积极的贡献。英国的医学家弗洛伊尔，就是受到一位波兰传教士卜弥格译述的中国脉学的启发，发明了欧洲最早的脉搏计数诊断法。

三 “封诊式”与《洗冤集录》

1975年在我国湖北省云梦县的一座秦墓中发掘出一大批秦代的竹简，而竹简中的“封诊式”，是世界上最早的法医检验鉴定标准格式。这些竹简中记载着被人谋杀的尸体检验的案例，也有上吊缢死、被盗失窃现场勘查等等内容。

根据上面的记载，说明早在二千多年前的先秦时代，我国法医就十分注意对尸体的法医检查勘验。检验的内容比较详细，已经包括死者死因的推测及伤口、身高、周围现场情况等等内容。它既是我国，又是世界上最早的法医检验鉴定书格式或样板，对后世法医鉴定书具有示范作用。

宋代的《洗冤集录》又是世界上现存最早的一部系统的有关法医学的著作。《洗冤集录》的内容相当丰富而有系统，它涉及到解剖学、生理学、病理学、药理学、治疗学、诊断学、急救学以及临床各科的内容。这本书指出，人体死后，身体有微带赤褐色的斑块，这叫尸斑，它是因为人死后，体内血液停止流动，血液因重力关系而积聚的后果。人体在死亡时的体位与尸斑形成的部位有密切的关系。书中指出，检验尸体时，要先用醋、酒糟、五倍子等对局部进行罨洗，这样做有利于防止局部发生细菌感染而使伤口的原状发生变化，影响对尸体进行法医学的鉴定。

书中记载了一种有趣的检查尸体受伤的方法：拿一把新

的黄油漆纸伞，把它罩在要检验的尸骨上面，然后迎着太阳光，隔着新雨伞观察尸骨，如果尸骨上有伤碎的痕迹，就很容易检查出来。这是什么原因呢？原来，任何物体在阳光下都会显出不同的颜色，太阳光中包含各种颜色的光波，不同的物体反射不同的光波，因而呈现不同的颜色；黄色的新油漆雨伞能吸收阳光中的某些光波，因而透过雨伞的光波就具有选择性，对于检查尸骨的伤残情况有较大的作用。迎着阳光去观察，是由于古代没有足够强的光源，太阳是惟一可用的强光源。

古时候，经常有用毒物谋害生命的案件发生，比如用砒霜害人谋财等等。小说《水浒全传》中，西门庆与潘金莲用砒霜毒死武大郎的案子，是尽人皆知的故事。砒霜是剧烈的毒物，一旦中毒，如何急救，对这样一个重要的问题，《洗冤集录》中提到，可以找来一二十个鸡蛋，取出蛋清，加上明矾粉三钱，灌给中毒者喝。病人喝下后如能呕吐出来，就有救治的希望，吐完再灌，灌完又吐，这样反复进行，就有可能救活。为什么呢？因为砒霜是砷的化合物，很容易由胃部吸收，进入血液中就可致人于死命；鸡蛋清含大量蛋白质，砒与蛋白质相遇后即可使蛋白凝固而不易被吸收，而明矾具有催吐作用，把凝固的含砒化合物吐了出来，就不至于吸收中毒了。书中还指出，这种方法只用于“服下未久者”，因为服久以后，已经吸收血液中，蛋清也就“无所作为”了。

除去以上所述，误食鼠莽草、巴豆、水银、毒蕈、河豚鱼中毒等法检鉴别，书中也都提到了。

在西欧，最早的有系统性的法医学专书，要数意大利人菲德里于1602年所著的《De Relationibus medicorum》，比《洗冤集录》晚了近三百五十多年。

四　腹腔穿刺与药物灌肠

最早做腹腔穿刺的记录，是由《黄帝内经·灵枢·四时气篇第七十九》所记载的。

在这一篇古代医学经典文献中，作者写道：

> 徙𤸎先取环谷下三寸。以铍针针之。已刺而筒之，而内之，入而复之，以尽其水，必坚。

𤸎，在古代指的就是水肿，这里指的是腹腔中单纯性水肿。原文的意思是说，这种病可以在腹壁上用一种大的针穿刺，然后套进一个筒针，放入腹腔，把其中的水都放出来，这样腹部就比较结实坚硬，病情可得到缓解了。

比《黄帝内经》略晚一些的放腹水手术，是在东晋葛洪所著的《肘后备急方》一书中提到的。该书"治卒大腹水病方第二十五"一章中写道：

> 若唯腹大，下之不去，便针脐下二寸，入数分令水出，孔合需腹减乃止。

较上述两例晚一些的是，古印度医学中婆罗门时期的妙闻氏(5 世纪)以及拜占庭医学中爱金那的保罗氏(625～690)的著作中都曾提到用穿刺放腹水来治疗腹水，但其具体内容均欠详。

世界上最早的药物灌肠术，是东汉时代张仲景的《伤寒杂病论》中记载的"蜜煎导法"："阳明病，自汗出。若发汗，小便自利者，此为津液内竭，虽鞕，不可攻之。当须自欲大便，宜蜜煎

导而通之。若土瓜根及大猪胆汁，皆可为导。”

这一段记载，是说从肛门里塞进用蜂蜜熬成的栓剂，这种栓剂一头钝尖，一头圆，从肛门塞进直肠，不久便可把大便导出；还有另外一个方法，就是用土瓜根和猪的胆汁，灌到直肠内去，得到通便的效果。

东晋时葛洪的《肘后备急方》是用灌肠器进行药物灌肠的世界最早记录。书中写道：“治大便不通，土瓜根捣汁。筒吹入肛门中，取通。”

这段记载从药物灌肠的记录来看，是次于《伤寒论》的，但是，《伤寒论》关于胆汁和土瓜根汁的记载，只说到药物，未提到器械。究竟怎样把药物弄到直肠中去呢？特别是像猪胆汁这类液态药灌进去，不借助器械，根本不可能，只有想法弄成栓剂。所以说，从器械药物灌肠看，葛洪的记录是世界上最早的。

古印度医学中也有药物灌肠，他们用的是油类，但记载的时间还不确切，尤其是关于器械灌肠，应以《肘后备急方》为最早。

五　催生丹与秋石

《证类本草》中提出的用兔脑做催生丹用以妇人的催产是世界上最早发明的。

《证类本草》卷十七兽部中品一节，在“兔”条下，有这样一段内容：

经验方云：催生丹，兔头二个，腊月取头中髓，涂于净纸上，令风吹干。通明乳香二两，碎入前干兔脑髓，同研。来日是腊（日），今日先研……以猪肉和丸如鸡头大，用纸

袋盛贮，透风悬。每服一丸，醋汤下良。久未产，更用冷酒下一丸，即产。此神仙方，绝验。

这一段记载有几个特点值得注意。首先，它用的是整个兔脑。由于当时技术上的限制，要摘取兔子的脑垂体还有一定的困难，因而用全兔脑，其中就包括脑垂体在内，而且脑子里仅此一个内分泌腺，能保证其作用的发挥。其次，最值得注意的是“催产丹”的制法。它并不按一般中药那样煎煮后服用，而是把兔脑放在纸上，用风吹干，然后用乳香末加入兔脑中，研成末。这样，脑垂体中的有效成分就不至于在加工中被高温所破坏，失去效力。

催产素是具有使子宫收缩的特效制剂，几乎可以说百发百中，所以书中说“此神仙方，绝验。”

西医用脑垂体激素制剂催产，则是近代的事情，不过此时已经知道这是一种激素的作用。

北宋的大科学家沈括在他的医药著作《苏沈良方》中提到的从尿中提炼“秋石”的方法，是世界上最早应用和提取的性激素。

以上的提炼“秋石”的方法包括“阴炼法”和“阳炼法”两种。其中的“阴炼法”比较科学，其具体步骤是这样的：取人尿三至五担，尿液新陈均可用，发臭味的尿液也可以用。先把尿液放入大盆中，加入一倍清水，用棒棍不停地搅拌达数百次，然后静置使其澄清后，倒去上层清水。取沉渣，再兑入大量清水搅，静置后取沉渣。这样重复数遍，直到沉渣不现任何臭味为止，这些沉渣便是秋石了。待其干燥后，便成为洁白的粉末。然后，用人奶汁和成膏，曝干。干后再加奶汁研膏，如此重复九

遍，最后做成丸药备用。

还有一种方法（即阳炼法），是在尿液中兑入皂角汁，再用竹篦子来回搅匀，静置后取下层浊液，加清水再搅，最后取得少量下层浊液，把它熬干后取结晶，加上热水使其溶化，然后用筲箕过滤，直至熬得洁白如霜的结晶。然后，把结晶放在砂盆中加热，使温度增高至结晶升华为气，集气冷凝后复结晶再炼，如此几遍。最后所得结晶，便可做药。

根据沈括的记载，他用这种秋石做成的丸药，治疗了好几个病人，其中有的还是他的亲戚，甚至他父亲和他本人。古代秋石治病的适应症有"虚劳冷疾"（《本草纲目》），也就是虚弱症，而且要属于虚寒型的。人们认为它有滋补作用，即"强骨髓、补精血"等等。秋石的另一个作用就是具有性兴奋作用，即"服者多是淫欲之人，借此放肆"（《本草纲目》引自《琐碎录》）。

六　麻醉术与种痘术

麻醉术与种痘术都是我国古代"以毒攻毒"的典型疗法。

世界上最早的药物全身麻醉术，是战国时期杰出的名医扁鹊和他所创始应用的麻醉药方——"毒酒"。

麻醉古来已有，方法甚多，举其大要，有放血麻醉、压迫颈部血管麻醉、冷冻麻醉、催眠（精神）麻醉、药物麻醉和针刺麻醉等等，其中以药物麻醉最为常用，历史也最悠久。

我国古代有一本名叫《列子》的书，其中的"汤问"篇记载了一个故事，说是战国时期有个神医名叫扁鹊，医疗技术很高明，常能手到病除。一天，有两个人来找他看病，一个名叫鲁公扈，一个叫赵齐婴，都患有心脏病，扁鹊仔细给二人诊过病以后，决定用手术治疗，把两个人的心脏对换一下。要做手术就要先麻醉，当时扁鹊给他们喝下了"毒酒"，给他们做了心脏手

术。

什么叫“毒酒”呢？古时，毒并不一定就是我们所说的吃了会中毒的毒药，而是指吃了药以后，身体会发生剧烈或明显反应的药物。扁鹊用的“毒酒”有两种成分，一是药性猛烈的“毒药”，另一个就是酒。可惜的是书中没有记载这个“毒药”是什么东西。

《列子》的这则故事，记载的外科手术过程，基本符合现代关于麻醉和手术的要求。现在看来，对换心脏的手术在当时的医学水平还达不到，也解决不了人体对异体移植器官的排斥免疫反应，但用麻醉的方法进行外科手术尝试，却是可信的。

在国外，古代印度和其他国家也曾做过麻醉，印度、巴比伦、希腊等古国也曾用大麻、曼陀罗花根及鸦片等，也都选用酒精性饮料送服。如古印度公元前1世纪的妙闻集说过用挥发性麻醉剂，但也未曾提出究竟是什么药物。印度古书在介绍麻醉术时，也提到如肝脏复位一类难以置信的外科手术。但以上这些材料都较扁鹊所用的“毒酒”麻醉为晚。

关于种痘术，世界上最早的要数我国宋代应用的人痘接种术。

在古代患了天花能救活的人不多，十死八九，因此在“上工治未病”的预防疾病的先进思想的指导下，人们多方寻找各种办法来预防天花。当人们注意到天花患者如果侥幸存活下来，患者一生就不会再得同一疾病，就根据这一线索探索，最后终于发明了种痘的方法。

据说，我国在10世纪末11世纪初，在宋真宗时期，峨嵋山有“神人”，给丞相王旦的儿子种痘。确实可靠的材料表明，最迟在明隆庆年间(1567～1572)，在安徽省太平县(当时叫宁

国府太县)就开始种痘,并逐渐推广到全国。公元 1653 年,安徽省安庆有个姓张的医生,家中祖传三代用痘浆染衣服的方法,让健康人穿这种痘衣,可患较轻的天花症,从而得到对天花的免疫力。

公元 1681 年,江西有一种痘神医,名叫张琰,他写了一本专讲种痘的书叫《种痘新书》,书中提到他曾给八九千人种过痘,后来又发天花的仅二三十人。

在英国,人痘术早于牛痘术流行全国。后来,琴纳在公元 1798 年发表了种牛痘成功的论文。不可否认,牛痘较人痘要来得安全可靠,因而逐渐代替了人痘术。虽然如此,天花在世界上绝迹,从历史唯物主义的观点来看,也有人痘术的一份不可磨灭的功劳。

以上我们介绍了中国医学史上几种世界之最,当然中国医学最早的发现和发明远不止以上这些,有的由于中国传统文化思想及民族风俗的影响,虽然发明很早,但很快便被禁止,没有在医疗实践中继承留传下来,如人体的病理解剖就是典型的一例。

《南史·顾恺之传》中记载的一段关于死后解剖的材料,是最早的人体病理解剖记录。

据说,欧洲是 1302 年在波罗那(Bologna)由瓦利那那(Bartolomeo da varignana)对一例怀疑是中毒死亡的病例做了尸体解剖。

为了纠正古罗马的盖仑的错误,到 16 世纪,费努(Fernel)进行了许多尸体解剖,特别是对结核病患者做得最多。从此以后,尸体解剖在欧洲就逐渐盛行,甚至成了医学研究必要的、不可缺少的手段和方法。

主要参考书目

《古今图书集成·医部全录》 人民卫生出版社，1962年版。

唐·孙思邈《千金翼方》(影印本) 人民卫生出版社，1983年版。

明·李时珍《本草纲目》 人民卫生出版社，1979年版。

清·喻昌《医门法律》 上海科学技术出版社，1983年版。

傅维康主编《中国医学史》 上海中医学院出版社，1992年版。

蔡景峰编《中国医学史上的世界记录》 湖南科学技术出版社，1983年版。

王新华《中医历代医论选》 江苏科学技术出版社，1985年版。

胡朴安《中华全国风俗志》 河北人民出版社，1988年版。

张荣华《中国古代民间方术》 安徽人民出版社，1991年版。

任聘《中国民间禁忌》 作家出版社，1991年版。

漆浩《医、巫与气功》 人民体育出版社，1990年版。

张隐庵《黄帝内经·素问集注》 上海科学技术出版社，1980 年版。

袁珂《山海经校释》 上海古籍出版社，1985 年版。

程士德主编《内经讲义》 上海科学技术出版社，1984 年版。

《医史杂志》。

版权
前言

目录